

VoxTheologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. M. DE JONG (Leiden), Hoofdredacteur — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.),
Red.-Secr. — S. J. RIDDERBOS (Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) —
P. J. ROSCAM ABBING (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

H. H. GROSHEIDE, Amsteldijk 85, Amsterdam Z.

Ab-actiaat der Vereen.: R. J. W. NIJKAMP, Keizersgracht 162, Amsterdam (C.).

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

7e JAAR Nr. 6.



JULI 1936.

INHOUD

G. L. VAN DALFSEN, De theologische beteekenis van de Oxfordgroep	139
D. J. DE GROOT, Het effect van het gebruik der sacramenten voor ongelooovigen volgens Calvijn . .	144
M. A. BEEK, Abraham Kuenen	149
Boekbesprekingen	152
Wij kondigen aan	162
Mededeling van de uitgevers	162

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN

CSaT

LIBRARY
OF THE
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL
SEMINARY
SAN ANSELMO
CALIFORNIA

ARCHIEF
VAN GORCUM & COMP.

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. DE GRAAF (Leiden), Hoofdredacteur — J. H. VRIELINK (Groningen),
Red. Secr. — P. J. RICHEL (A'dam V.U.), Admin. — H. MISKOTTE (Utrecht) —
Alle stukken voor de redactie aan: J. H. VRIELINK - Stieltjeskanaal, Dalen (Dr.).
Ab-actiaat der Vereen.: R. J. W. NIJKAMP, Keizersgracht 162, Amsterdam (C.).

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75
6 NUMMERS PER JAAR

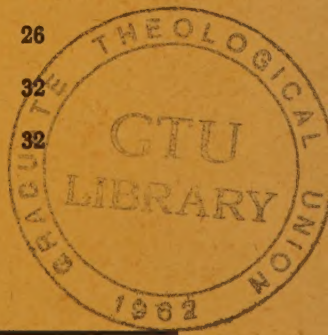
7e JAAR Nr. 1.



OCTOBER 1935.

INHOUD

PH. KOHNSTAMM, Theologie studeeren	1
J. G. UBBINK, De methode als algemeen-menschelijke levensvorm	6
Prof. Dr. J. LINDEBOOM, Der Historien Claghe . .	26
BOEKBESPREKINGEN	32
MEDEDEELING	32



UITGEVERS
VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



KARL JASPERS

Hoogleraar in de Philo-
sophie aan de Universiteit
te Heidelberg

Prijs, ingenaaid f 2.25

Gebonden . . - 2.75

VERNUNFT UND EXISTENZ

Deze vijf voordrachten, van 25 tot 29 Maart 1935 voor de Groningsche
Universiteit gehouden, beteekenen een nieuwen stap op den wijsgeerigen
weg van den schrijver

Verkrĳgbaar bij den Boekhandel en bij den Uitgever J. B. WOLTERS, Groningen, Batavia

Juist uit :

DE OXFORD GROEPBEWEGING, door Dr B. t e r H a a r Dzn

Een oriënterend geschrift over deze zo sterk om zich heen grijpende geestes-
stroming.

Prijs 15 cent; 10 ex. à 12½ cent; 25 ex. à 10 cent.

Verkrĳgbaar bij de boekhandel en bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

Abonneert U op:

JEUGD EN GODSDIENST. Tweemaandelijksch Orgaan der
Vereeniging voor Godsdienstige Opvoeding, gewijd aan de
godsdienstige vorming der Jeugd boven 12 jaar. Eindredac-
teur: *Ds. B. ter Haar Dz.*, Ned. Herv. Pred. te Diepenveen.

Een orgaan, dat zich de medewerking wist te verschaffen van tal
van vooraanstaande personen op het gebied van jeugdzorg en jeugdbeweging.
Het blad wil veel de practijk aan het woord laten en de ervaring van velen
brengen op het terrein van jeugdwerk, godsdienstonderwijs en vooral ook op
dat der jeugdvereenigingen, opdat de een van de ervaring van den ander kan
profiteeren. Het juist verschenen nummer bevat als practische stukken o.a. de
behandeling van de vraag hoe de jeugd tot deelneming aan de kerk is te brengen
en een uiteenzetting van wat het Jeugdgilde in Utrecht is en doet. Verder
zijn opgenomen een jeugdtoespraak en de behandeling van een bijbelsch
verhaal voor ouders. Abonnementsprijs f 1.50 per jaargang. Proefnummers
op aanvraag gratis.



Verkrĳgbaar bij de boekhandel en bij

VAN GORCUM & COMP. N.V.
UITGEVERS — GIRO 2255 — ASSEN

VoxTheologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. DE GRAAF (Leiden), Hoofdredacteur — J. H. VRIELINK (Groningen),
Red. Secr. — P. J. RICHEL (A'dam V.U.), Admin. — H. MISKOTTE (Utrecht) —
Alle stukken voor de redactie aan: J. H. VRIELINK - Stieltjeskanaal, Dalen (Dr.).
Ab-actiaat der Vereen.: R. J. W. NIJKAMP, Keizersgracht 162, Amsterdam (C.).

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75
7e JAAR Nr 1. OCTOBER 1935.

Theologie studeeren.

Theologie studeeren, is dat niet een wonderlijke zaak, een dwaasheid?

Het is duidelijk, dat men biologie kan studeeren en geologie, psychologie en sociologie. Want men kan het leven als object van studie nemen, of de aarde, of de ziel, of de maatschappij. Dat alles laat zich bestudeeren en nog heel veel meer. Maar kan men God bestudeeren? Kan men rustig op zijn visitekaartje zetten, dat men van plan is, zich daarmede in het komende academische jaar in hoofdzaak bezig te houden?

Een ding is zeker, de man — het kan tegenwoordig ook een meisje zijn — die dat kán doen zonder een rilling of een schaterlach, doet beter dadelijk een ander „vak” te kiezen. Hij moet zeker geen theoloog worden, en nog veel minder predikant, dienaar der Kerk, bedienaar des Woords.

Maar nu de anderen, die zich van hun dwaasheid, van hun in den waren zin des woords goddelijke dwaasheid bewust zijn, waar zullen zij den moed vinden om in hun hachelijke positie vol te houden? Er kan maar één antwoord zijn: in hun geloof, in het vaste vertrouwen, dat de weg, dien zij gaan, niet het maaksel is van hun eigenzinnige (het zij dan recht- of vrijzinnige) keuze, maar de roeping van Een, die sterker is dan zij en Die dien weg voor hen heeft bepaald.

En deze allereerst noodige bezinning brengt ons reeds een weinig verder. Als twee woorden op dezelfde wijze zijn gevormd, beteekent die vorming nog niet hetzelfde. Theologie bedoelt n i e t God te coördineeren met alles, waarop zich wetenschap kan richten. De Wetenschap des Geloofs,

zoo heeft Korff in zijn Inaugureele Rede de theologie genoemd. En over het Geloof kan men inderdaad wel nadenken; men kan trachten het Geloof te maken tot object van wetenschappelijke bezinning en doordenking.

Beteekent dit, dat ik eigenlijk theologie beschouw als godsdienstwetenschap, en naar beroemd, maar snel verouderend recept de theologische faculteit zou willen omzetten in een Faculteit van Godsdienstwetenschap? Het tegendeel is waar. De pogingen, die ik schetste gingen uit van het wonderlijke positivistische vooroordeel der „onbevooroordeelde wetenschap”. De godsdienstwetenschap was de „onbevooroordeelde wetenschap van het verschijnsel van den godsdienst”, die daarom het best kon worden gediend door wie zelf niets van dat lastig „verschijnsel” meebracht, maar stevig stond in zijn humanistische of agnostische schoenen. Het was zoo iets — in opzet althans, gelukkig niet altijd in de uitvoering — als de muziek-wetenschap van den doofgeborene of de rechtswetenschap van den totalen staat, die immers geen recht kent, dan wat hij zelf maakt. Het was de „wetenschap” van den outsider, van den blooten toeschouwer, die niet *w e z e n l i j k* — of „existentieel”, zooals we thans met een geleerd woord zeggen — bij de zaak met zijn diepste wezen betrokken was.

Wetenschap des Geloofs daarentegen wil zeggen — of althans stamelen, want het gaat om iets dat boven adaequate zegbaarheid ligt — dat wij juist, staande midden in den storm en den nood, nadenken over Hem, die ons in storm en nood niet slechts staande houdt, maar zelfs Vrede geeft.

Maar uit het aldus verworven inzicht rijzen drie nieuwe vragen, waarbij ik achtereenvolgens een oogenblik stil wil staan.

Wanneer theologie wetenschap des geloofs is in den aangeduiden zin, d.w.z. niet een houding van den toezienden outsider, maar een spanning en inspanning van wie zelf als geloovige in het leven staat, waarom blijft haar beoefenaar dan niet al zijn energie geven aan de „existentieele” houding? Is het niet krachtverspilling de bron-zelf van alle kracht tot voorwerp te maken van reflexie, in plaats van uit geloof te *l e v e n*? Of scherper gezegd: beteekent theologie-studeeren niet het Geloof verintellectualiseeren, en dus bederven? Is niet de positie van den theoloog, juist omdat hij theoloog is, gevaarlijker, van binnen uit meer bedreigd, dan die van den mede-geloovigen „leek”? Gelijk het zoo dikwijls het geval is, juist als wij dicht zijn bij centrale waarheden, kunnen wij niet antwoorden met een simpel bevestigend of simpel ontkennend antwoord. Het is een feit, dat theologie studeeren een hachelijke onderneming is, nóg meer dan het toch reeds geëxponeerde leven van iederen Christen leiden. Juist dat verintellectualiseeren van de diepste waarheid, deze te maken tot de inzet van een aan logica gebonden gedachten-spel is een dreiging, die de theologie-studeerende zich elken dag — bijna had ik geschreven elk uur — voor oogen moet houden. Men kan niet alleen *t e r w i j l* men theologie studeert, maar zelfs *d o o r d a t* men theologie studeert, zijn ziel en zaligheid verliezen.

En tòch — we kunnen niet over theologie spreken zonder iets paradoxaals te vermelden, wat niet zeggen wil dat een bewering als betrouwbare theologie mag gelden, omdat ze paradoxaal is — en tòch is theologie studeeren een heil-brengend en voor den geroepene zelfs een noodzakelijk werk. De oplossing van de paradox ligt daarin dat de theologie, waarover

wij spreken, niet is de wetenschappelijke doordenking van een of anderen religie-vorm, maar de wetenschap, die zich bezint op inhoud en samenhang van Christelijk geloof, dat wil zeggen van geloof in Christus Jezus.

Religie kan er zijn zonder „geestelijk” moment; er zijn zelfs vormen van religiositeit, die sterven als de Geest ze aanraakt. Voor korten tijd meende men in West-Europa, dat deze vormen daar uitgestorven waren, dat we ze alleen nog bij „natuurvölker” konden waarnemen of ze terug konden vinden in oude oorkonden. Het Oude Testament is er vol van; lees maar het verhaal van de Baälpriesters op den Karmel. Thans weten wij, dat ze slechts schijndood waren; in het nieuwe heidendom steekt deze vitalistische natuur-religie op allerlei plaatsen weer den kop op. En een van haar vurigste adepten, Ludwig Klages, verklaart in den naam van Ziel en Leven den oorlog aan den Geest, dien hij verafschuwt, omdat hij het Leven belet zich uit te leven in extase en bedwelming ¹⁾.

Maar de Christ-geloovige — de mooie uitdrukking van Art. 27 der Ned. Geloofsbelijdenis is moeilijk vervangbaar — is niet de aanhanger van een of andere extatische religie. De Christus is de Logos, zoo leert het Johannes-evangelie; we hebben dat in 't oog te houden ook en juist als we weten dat het gecursiveerde koppelwoord hier geen identiteit bedoelt aan te geven. En het is beschamend te bedenken, dat de Christenheid zich vaak en lang zóó slecht gekwetten heeft van haar taak om God te dienen, ook met het verstand, dat een tegenstander als Klages dezen samenhang beter blijkt te vatten dan menig Christen. Het *Woord* is Vleesch geworden, dat is het centrale Christelijke heilsfeit; *daarom* is Christelijke theologie mogelijk; daarom kan zij en moet zij zijn theologie des Woords. En het is een zeer ernstig symptoom van geloofs-verval, wanneer het Christelijk leven meent het te kunnen stellen buiten de Christelijke leer.

Maar een andere vraag is het natuurlijk, en wel de tweede van de drie, die ik boven bedoelde, of dit wetenschappelijk doordenken van het geloof nu wel een zaak is van jonge menschen? Ik hoop, dat uit het voorgaande één ding toch wel duidelijk naar voren komt: wie theologie wil studeeren, moet geloof bezitten! Men kan het geloof niet „leenen” van een ander om het te bestudeeren, zooals men een microscopisch preparaat of een zeldzaam handschrift te leen kan krijgen. Wanneer nu algemeen waar was, wat de Amerikaansche godsdienstpsychologen hebben beweerd, dat nl. de puberteit bijna steeds de tijd der geloofsbeslissingen-voor-het-leven zou zijn, zou uit dezen hoofde geen bezwaar rijzen. Maar in 't midden latende, wat er waar was van deze stelling voor jeugdige Amerikanen van omstreeks 1850, voor de huidige Nederlandsche jeugd ligt de zaak zeker anders. Heel velen komen aan de Universiteit — om te studeeren in de theologische of een der andere faculteiten — zonder dat hun geloof uit den kindertijd nog ooit op de proef is gesteld. Juist voor hen is theologie-studeeren een moeilijke, een kritieke zaak. Kritiek wil immers zeggen: scheiding, scheiding van het zuivere van het onzuivere, en zulk een reiniging in louterend vuur heeft alle kindergeloof nodig. Maar die loutering kan, ja moet eigenlijk, smartelijk zijn. Daarom is juist voor deze nog-niet-geschokten theologie studeeren geheel iets anders dan de loutere vreugde, die

¹⁾ Verg. § 14 van mijn brochure over Het ongeloof en de Natuurwetenschap, No. 6 der reeks Psychologie van het Ongeloof, die ter perse is.

de studie der Natuur aan den jongen fysicus of bioloog kan geven. En ook zij, die reeds weten wat geloofsstrijd is, zullen dikwijls zich geslagen voelen door het besef van een taak, tegen wier gewicht zij de kracht van hun geloof niet voelen opgewassen.

Inderdaad, het is een wonderlijke eisch geloof te moeten bestudeeren in een tijd, waarin het nog allerm minst gevormd en krachtig is. En zeker is het, dat in dezen alleen echten zin geen theologische studie afgesloten kan worden aan de Universiteit. De Universiteit toch en in 't bijzonder onze Nederlandsche Universiteit tracht te zijn een rustig eilandje, waar men van de levensbranding nog niet veel bemerkt. Ik kan hier niet treden in de analyse van dit feit, ik wil het alleen constateeren. En eerst wie midden in de branding staat, wie midden in de verantwoordelijkheid staat voor zijns Naasten wel en wee, wordt doorploegd en beproefd, gelijk de akker die zaad moet doen ontkiemen. Daarom kan en mag geen theologische studie eindigen met de Universiteit; met eenig recht mag men zeggen, dat het beste deel eerst in de pastorie kan beginnen.

Over dit laatste zal ik zoo aanstonds nog iets zeggen. Maar eerst moet ik het derde der problemen nog onder het oog zien, waarover ik boven sprak. Ik bedoel dit probleem: wanneer theologie alleen bestaanbaar is op den grondslag van geloof, hoe kan zij dan wetenschap blijven? Wetenschap immers onderzoekt alles, is nooit voltooid, staat altijd weer in den twijfel, ja sterft met den twijfel dien zij niet missen kan. Hoe is dan het geloof, de zekerheid aller zekerheden met wetenschap overeen te brengen?

Het spreekt wel vanzelf, dat ik over dit thema, den aard der theologische wetenschap en de plaats der theologie in het systeem der wetenschappen alleen maar een heel vage aanduiding kan geven; zelfs een dik boek kan niet, naar Duitschen trant, dit probleem „erschöpfend” behandelen. Ik wil er hier dan ook slechts de volgende opmerking over maken. Het is de in elke wetenschap inhaerente demonie — want wetenschap, als deel der kultuur, is in dezen aeon evenmin vrij van zonde als eenig ander deel der Schepping — dat zij zichzelf wil verabsoluteeren. Daarom bevat iedere vorm van wetenschap haar specifieke verzoeking — bekoring zeggen onze R.K. broeders, wat de ambivalentie, het lokkende in het afkeurenswaardige scherp benadrukt. Voor de theologie is dit specifieke gevaar weer tweezijdig, omdat zij systematische en historische wetenschap is. Zie ik het wel, dan is het gevaar voor den rechtzinnige het meest naar de systematische kant; zich aansluitende aan de historische belijdenisgeschriften, die de neerslag zijn van het actueele geloof van de eeuwen, die achter ons liggen, verstelselt hij hun waarheid. Zoo heeft zich het even merkwaardige als bedroevende feit kunnen voordoen, dat twijfel aan bepaalde Grieksche filosofemen voor heel velen — en de halve- en kwart-theologen zijn gewoonlijk hierin feller dan de geheele — beschouwd wordt als ongelooft, als afwijking van het centrale Christelijk belijden: Kyrios Christos. Aan vrijzinnige zijde is daarentegen het gevaar veel algemeener dat de historische methode verabsoluteerd wordt tot het criterium van waarheid en werkelijkheid kat'exocheen. In de plaats van de werkelijkheid, het van God uitgaande gebeuren in deze wereld, wordt gesteld een menselijke constructie, een soort van coulissen-stelsel, dat overeenkomt of althans schijnt overeen te komen met de eischen van „historische methodiek”. Al wat intuïtief met overweldigende kracht zich opdringt aan wie openstaat

voor luisteren en zien, wordt nu besnoeid totdat het past in dit stelsel. Op den buitenstaander, d.w.z. dengeen, die niet juist van de z e demonie last heeft, maakt het een soortgelijken indruk, alsof een mensch, die thuiskomt van een lange reis, weigert zijn vrouw een kus te geven zoolang hij zich niet door een anthropometrische expertise op grond van vingerafdrukken en dergelijke wetenschappelijke hulpmiddelen overtuigd heeft dat een mensch, en wel die bepaalde mensch, en niet een of andere spook-machine of bedriegster hem tegemoet treedt.

Ik kan in dit korte artikel er niet aan denken na te gaan, waarom dit soort van verleidingen in de theologie de facto een zoo veel grooter rol speelt dan bijv. in de geneeskunde. Laat mij slechts zeggen dat ik overtuigd ben, dat van die de-facto-aanwezige verschillen sommige met het wezen der zaak vervlochten zijn, andere m.i. samenhangen met tekorten in de inrichting der theologische studie. Maar zeker is het, dat de theologie-student zich op die gevaren zeer ernstig moet bezinnen; er aan voorbijzien beteekent een gevaar niet alleen voor hemzelf, maar voor tal van anderen. Want de theoloog studeert niet — ik wees er reeds op — om t h e o l o o g te worden, maar om p r e d i k a n t te worden. En nu is echte en zuivere theologie zeker een onmisbaar deel van de vorming van den predikant. Maar zij is even zeker niet het eenige. En de f o u t e n van onze theologie — die bijkans altijd op de een of andere wijze ook ons geloof wonden; dat is juist het bij-uitstek-ernstige van theologie-studie — werken zich uit niet in een of andere geleerde verhandeling, die deswege gecorrigeerd zou moeten worden, maar in het geheele ambtelijke gedrag van den predikant. Dat wil zeggen, zij vormen belemmeringen voor den bouw der Kerk, die wij alleen kunnen verminderen door ons altijd weer op nieuw te stellen onder de tucht van het Woord Gods, onder de tucht ook van ons individueel en gemeenschappelijk Gebed.

Alleen als hij daartoe bereid is, zal straks de theoloog zijn wetenschap in zijn ambts-bediening niet maken tot een h e e r s c h e n d e wetenschap, die nergens op haar plaats is, maar allerminst in de Kerk. Alleen zóó zal zijn theologie voor den theoloog worden, wat zij behoort te zijn, ancilla Evangelii, de dienstmaagd der verkondiging, van die Blijde Boodschap, die — zelf een ergernis voor den eigengerechtigde en een dwaasheid voor den zelfverzekerden geleerde — juist door een even bescheiden en overgegeven als plichtbewuste en plichtgetrouwe theologie kan en mag worden gediend. Zóó gaat ook het karakter van heilige dwaasheid, dat de Boodschap kenmerkt, over op den boodschapper; zóó wordt theologie, in dienst staande der verkondiging, — in stede van de bittere dwaasheid van den mensch, die waant God op te sluiten in zijn menschenlijke kennis-kategorieën — de klein en dankbaar stemmende poging om de overstromende veelheid der genade, die ons in Jezus Christus is geschonken, uit te dragen in de aarden vaten van ons nadenken en overdenken.

PH. KOHNSTAMM.

De methode als algemeen-menschelijke levensvorm.

Er zijn éérste dingen, die ons niet mogen ontgaan.

Eerste, één-voudige dingen, die een samengesteld geheel beheerschen, en tot een éénheid maken.

Het is in den grond slechts één ding; dat echter van zoo uiterst groot belang is voor het geheel, dat het de *conditio sine qua non* er voor, ja voor zijn bestaan het to be or not to be is.

Een uiterst samengesteld kunstwerk als een muziekstuk wordt beheerscht en bestaat alleen door het ééne thema; een schilderij door één zeer bepaalde stemming. Een goed arts zoekt zich één bepaald ziekte-beeld te vormen uit de veelheid der ziekte verschijnselen. En bij het eerste ontwaken der Europeesche wijsbegeerte en wetenschap zochten de verschillende wijsgeeren naar dat ééne, waaruit alles ontstaan was, en dat alles beheerschte, naar dat ééne, dat altijd en overal aan alle dingen gemeen was, het al-gemeene, ἡ δὲ καθόλου πασῶν κοινή; of het begin, ἡ ἀρχή, waaruit alles ontstaan was; en daarmee tevens het einde, de eindontplooiing, het doel, τὸ τέλος, het uiterste, hoogste, laatste: de τελείωσις, het volbrachte begin, de vol-maaktheid.

Daarom voerde de wijsbegeerte, zelve waarschijnlijk ontstaan uit een religieus, mono-theïstisch gericht reveil, reeds in Griekenland tot de gedachte van den éénen God, de Oorzaak aller oorzaken.

Zoo ook zeide Jezus in de religie, dat er maar één ding *n o o d i g* is, en ging Hij zelf bij Zijn hoogste godsdienstig onderricht tot de eerste eenvoudigste dingen in de natuur terug. Vgl. Num. 18, 20 „Ik”; Ps. 16, 5 „de Heere”; Kol. 1, 12; Ps. 27, 4 „Eén ding heb ik van den Heere begeerd, dat zal ik zoeken”; Luc. 10.20.

En zoo nu gaat ook het ééne geheel der wetenschap, dus ook der theologische wetenschap, uit van één ding, en wordt door één gedachte beheerscht. Gaat het wetenschappelijk-wijsgeerig denken en onderzoeken uit van, en wordt beheerscht door de ééne zaak der *m e t h o d e*. Zij zoekt door *m e t h o d i s c h*, planmatig en doelbewust denken en onderzoek, volgens noodzakelijke regels, tot een systeem-matig, methodisch geordende kennis der verschijnselen te komen.

Voor ieder, die studeert, is de *m e t h o d e* een bekende, de eerste algemeene noodzakelijke zaak; vóór alles weet hij, moet hij weten, dat hij bij zijn studie methodisch moet te werk gaan. Vooral het Hooger Onderwijs is methodisch op bepaald geordende leergangen ingericht, om in een bepaalde wetenschap methodisch kennis en zelfstandig inzicht aan te brengen. En de man van wetenschap weet, dat hij, wil hij tot geldige oordeelen en een volledige kennis komen, in zijn wijsgeerige bezinning en wetenschappelijk onderzoek, noodzakelijke regels volgen moet, en zijn conclusies en syntheses, zijn theorie en systeem logisch-methodisch, met behulp van intellectuele symbolen, oftewel logische vormen, moet ordenen.

Hij weet, dat hij voor den op het kennen bewust gerichtten arbeid den *m e t h o d i s c h e n v o r m* noodig heeft.

Deze eerste, geniale, spontane *g e l o o f s*-intuïtie, dat er eerste,

eenvoudige dingen zijn, die alle verschijnselen deden ontstaan, in standhouden en beheerschen, is wel de geweldigste greep, het groote waagstuk van den buiten zich tredenden, transcendeerenden, menschelijken geest.

En in deze ontwikkeling van den menschelijken geest, de „geestesontwikkeling”, was het deze intuïtie, die de wijsbegeerte, de philosophia, en de wetenschap deed geboren worden, en den menschelijken geest, in een steeds voortschrijdend kennis-progres, zich verder deed ontwikkelen.

Is nu het zoeken van de kennis van alles beheerschende principia, niet alleen mogelijk gebleken, maar heeft het ook te allen tijde onvergankelijke en eeuwig noodzakelijke waarheid aan het licht gebracht, van hoe groote beteekenis en hoe noodzakelijk moet dan niet geacht worden, voor de kennis van den menschelijken geest, (welken alleen van alle schepselen het methodisch te werk gaan eigen is), de kennis van het eerste ding van wijsbegeerte en wetenschap, n.l. het principe der methode?

Waarom zoekt wijsbegeerte en wetenschap, more methodico, methodisch en systematisch geordende en geformuleerde kennis?

Wij vragen niet als Kant „Wie ist Wissenschaft möglich?”

Wij moeten ons de veel diepere vraag stellen van de quaestio facti — want zij is de facto mogelijk gebleken — wát dit methodisch te werk gaan van wijsbegeerte en wetenschap eigenlijk is en inhoudt. En dus onzen eigen geest leeren kennen.

Zouden we bovendien wérkelijk bewust methodisch kunnen handelen, zolang we ons niet bewust gemaakt hebben het wat en het hoe, het waarom en het waartoe, van het menschelijk verschijnsel der kennis-methode?

Er is aan dit methode-probleem, behalve de theoretische, ook een practische zijde: Men zegt wel dat er vele wegen zijn, die naar Rome leiden; en zoo zou men ook kunnen denken, dat er meerdere methoden, meerdere wegen van kennis zijn. Er zijn echter ook wegen, die van Rome afvoeren, of er ons nooit zullen brengen. Er zijn wegen, die doodloopen; ja zelfs voor ons zelven zeer gevaarlijke wegen, wegen des doods; en echte bedriegelijke dwaalwegen.

Daarom kan alleen de menschelijke kennis zelf ons leeren, welke de natuurlijke, de eenige ons geboden methode is.

Ook voor de wetenschap der theologie.

1. De stand der methode.

Het beginsel der wetenschappelijke methode is gebleken een buiten-gewoon groot productie-vermogen te bezitten. Het machtig resultaat van de methodische beoefening van wijsbegeerte en wetenschap ligt alom klaar voor oogen. Het gebied van weten breidde zich steeds, in den laatsten tijd ons bijna overstelpend, uit. En hand in hand hiermee vermeerderden de inrichtingen voor hooger onderwijs en beoefening der wetenschap. Overal werden universiteiten opgericht; dit toonde hoe hoog de verschillende volken hare beteekenis aansloegen; zij werden tot ware intellectueele cultuur-centra. Voorts danken wij aan haar, indirect, grootendeels onze moderne cultuur, met haar technisch kunnen; en zoo ook niet minder onze moderne maatschappij, steeds meer naar wetenschappelijke methoden georganiseerd.

Maar daarom rijst tevens de ernstige vraag, of we ook aan haar niet wijten moeten het beangstigende en verwarrende te veel aan producten en arbeidskrachten, waarmee we ook in de wetenschap eigenlijk geen weg meer weten. Immers een te veel aan wetenschappelijk gevormden, aan inrichtingen, aan wetenschappen — na de indeeling in natuur- en geesteswetenschappen kunnen we er reeds een zestigtal tellen, nog afgezien van de verschillende vakken, waarin deze weer uiteenvallen; — een teveel aan geleerden en wetenschappelijke werken. De methodische beoefening leidde tot zulk een eindelooze détaillering, dat niet alleen niemand het geheel meer vermag te overzien, maar dat ook de methode zelve in gedrang kwam, wijl er van een bewust planmatig handelen in dezen steeds minder sprake kan zijn.

Moeten we nu niet bij het zien van den geweldigen groei vreezen, dat de wetenschappen mole ruunt sua?

En waar iedere specialist, die maar het kleinste willekeurig détail tot object van methodisch onderzoek koos, zich, zonder eenige notie van het geheel, een man van, en in dienst der wetenschap waant; en ook aldus het terrein steeds grooter doet worden, — doemt daar niet op de beklemmende vraag, zelfs ten opzichte van het geheel, Cui bono?

Bovendien benauwt ons in dezen tegenwoordigen tijd het probleem der vrije wetenschap — een andere is niet mogelijk — en van het vrije onderwijs, dat een vrije wetenschap schijnt te eischen; waar de regeeringen, die de universiteiten bekostigen, maar aan welke óók de zorg voor het ware belang van het volk is toevertrouwd, soms den indruk krijgen, dat de resultaten van het onderwijs van hare toekomstige ambtenaren, onderwijzers, hoogleeraren, rechters, artsen, daarmee in strijd zijn.

Kan aldus dan nog wel terecht gesproken worden bij het methodisch, systematisch, planmatig, doelbewust handelen der wetenschap, van bewust methodisch handelen? Is haar methode dan niet volkomen planloosheid geworden?

Moet ook de kerk niet volstrekt afwijzend staan, als de wetenschap der theologie met resultaten van onderzoek of speculatie komt, die de grondslagen van het Christendom als menschenlijke phantasieën voorstellen en afwijzen?

Stelt daarom de tegenwoordige wetenschap zelve ons niet, met het oog op deze practische zijde, voor het probleem der wetenschappelijke methode?

Hierbij voegt zich nog het verschijnsel van de veelheid der methoden, die elkaar wederkeerig uitsluiten of contradictoir tegenover elkaar staan.

Kennen we niet, ook in de theologie, de inductieve én de deductieve methode, de analytische én de synthetische, of de regressieve én de progressieve, de heuristische én de constitutieve, de empirische in onderscheiding van de speculatieve, de dogmatische en de critische, de psychologische en phenomenologische in onderscheiding van de transcendentale, de acroamatische en erotematische; de axiomatische, de dialectische enz.

Is er daarom niet alleszins reden aan het methode-principe der wetenschap, aan het methode-phænonon opzettelijke aandacht te wijden? Alleen een zoo wijd mogelijk overzien van dit gewichtig ver-

schijnsel kan ons brengen tot het inzicht van wat er achter schuil gaat; nl. het probleem, dat dit methode-verschijnsel der kennis ons stelt: tot de metaphysica der methode.

2. Het phaenomenon der methode.

Het uiteraard slechts schetsmatig karakter van dit artikel laat natuurlijk alleen maar een uiterst globale oriëntering toe.

Wanneer we „uit” zijn op het ver-kennen (uit-kennen) en verklaren (uit zijn oorsprong en samenhang) van een ver-schijnsel (het uit-schijnen van „iets”), dan hebben we fenomenologisch te doen met een uitgaan van ons denkend, kennend bewustzijn buiten onszelf, met het transcendeeren van ons subject naar een door zijn verschijnselen transcendeerend object; met een intentionale, op een reëel object gerichte, betrokken beleving van ons bewustzijn.

Om nu een of ander verschijnsel tot kennistheoretische klaarheid en duidelijkheid, „clare et distincte”, te kunnen brengen, opdat daardoor het probleem, dat het ons stelt, duidelijk aan het licht trede, — waardoor een of ander verschijnsel in den engeren, meer algemeenen zin een dusdanig „phaenomenon” wordt, dat we er een oordeel over kunnen uitspreken; een oordeel, dat gelden kan met het oog op een zakelijke verhouding, of een zakelijk verband, — moeten we het kunnen uitheffen uit de veelheid onzer intentionale belevingen, naar zijn bepalen aard en bijzondere wezenstrekken; en als een zaak, een factum, een werking enz. beschrijven, als „evident” een geleding van een bepaalde klasse; en als een verschijnsel, waaraan een realiteitskarakter oorspronkelijk eigen is.

Wat nu het laatste aangaat, behoort het methode-phaenomenon, het methodisch te werk gaan in wijsbegeerte en wetenschap, zeker niet uitsluitend tot de „dingen” of „werkingen” buiten ons, tot de „buitenwereld”; maar ook evenmin enkel tot de innerlijke bewustzijnsverschijnselen, voor welker tot standkoming wij uitsluitend zelf verantwoordelijk zijn; — niettemin is aan dit bijzonder menscheijk handelen — wijl we het steeds waarnemen, waar maar sprake is van werkeijk menscheijk handelen, hetzij in denken (kennen) of doen — evenzeer een realiteitskarakter oorspronkelijk eigen, als dit aan den mensch zelf eigen is.

Bovendien hebben we maar slechts een oogenblik te denken aan het schier onoverzienbaar werkeijk resultaat der wetenschappelijke methode, in onze werkeijke macht over de tastbare werkeijkheid; — zooals deze alleen maar aan den mensch mogelijk is. Doch zeker niet minder aan het even werkeijk resultaat van steeds vergroot en verdiept logisch inzicht en kennen van de stoffelijke en geestelijke realiteit.

Dit ideëel methodisch handelen van den mensch, al is het geestelijk en vrij van aard, is daarom even werkeijk als het naar zijn aard niet-vrije werken der natuur, het loopen en zoeken naar voedsel van een dier, het groeien en vrucht-voortbrengen van een plant, ja, als het werken van een zich in de ruimte vrij bewegend lichaam, door een ander aangetrokken en dit zelf aantrekkelijk; en hem even originair eigen.

Dit methodisch kennen is „evident” een geleiding, een eenzijds van de bepaalde klasse van het handelen van den mensch, die steeds, meer of minder, maar toch steeds in welke mate dan ook, denkend, overlegend en dus bewust, logisch, planmatig en doel-bewust, naar bepaalde „ways and rules”, werkt. Dit is zoo evident, dat de volksmond, even juist als kernachtig, van hem, die dit niet doet zegt, dat hij handelt „als een kip zonder kop”. Van het kleinste kind verwacht men dit niet eens. Van het begin van zijn zelfstandig bestaan af, openbaren zich hiervan reeds de bepaalde kenmerken.

Het openbaart zich overal in de zakelijke verhouding en het zakelijk verband van het uiterst gecompliceerd menschelijk samenleven. Het is er de basis van. Daarom is zijn vorm er overal terug te vinden: In de maatschappij, in huisgezin, bedrijf, handel, handwerk, school, kunst, wetenschap; in den staat, in sociologie en economie, verzekeringswezen, rechtspraak, ja zelfs in kerk en godsdienst. Ook openbaart hij zich in allerlei aangewende middelen: als instrumenten en machines, vervoer- en productie-middelen, in tijd- en werk-indeeling, waarvoor het hoogst gewichtig middel van de klok; verder de fabriek; het geld-middel; voorts het middel der overal voor de methode-doorvoering noodige orde, de orde-handhaving en de wetten; allerlei organisaties, opleiding en wetenschappelijke vorming. Tot den methode-vorm hoort ook de taal, en voorts het schrift, vooral het boek. In de wetenschap, het middel der logica, der theorie en van het systeem. En in den godsdienst, de kerkelijke organisatie, de eeredienst, de prediking en de catechese, de belijdenis en de leer, het allervoornaamste, ja, zelfs het gebed en het geloof, staan er niet buiten, zijn er de hoogste uiting van.

In deze verhouding en dit verband zijn ze alle bijzondere vormen van den ééne methode-vorm van het menschelijk leven.

Van alle deze is een wetenschap mogelijk; dus ligt er een ordelijk, logisch-methodisch werken aan ten grondslag.

Anderzijds staat de menschelijke methode in zakelijke verhouding tot en in verbinding met de vaste wegen, de „methoden”, der natuurverschijnselen, welker regels de natuurwetenschap zoekt op te sporen en in wiskundige formules vermag uit te drukken. Door haar zoekt de mensch met deze „buitenwereld” in contact te komen, om die te kennen en aan zich te onderwerpen; — door haar kent hij die en onderwerpt ze aan zich.

Doch boven alles staat de menschelijke methode in zakelijk verband met het planmatig handelen Gods, met Gods hooge wegen, met Gods methoden, met Gods plan met heel de wereld en den mensch. Door Zijn verstand en wijsheid, Zijn gedachte, Zijn Woord, den Logos Gods, schiep Hij de wereld en den mensch — den mensch naar Zijn beeld, op Hem gelijkende — bouwde Hij de wereld methodisch, Gen. 1, logisch-mathematisch op (Ὁ Θεός πάντοτε γεωμέτρει, Plato) en stelde Hij den mensch aan haar hoofd en tot haar heer en priester, om, haar kennende, haar aan zich te onderwerpen, en, haar tot haar door God gewild telos, haar hoogste ontwikkeling leidende, Gode te wijden. Waarvoor hij God en Gods methode van werken moet kennen, om methodisch, als de mensch Gods, langs de hoogste menschelijke wegen, met God te coöpereren. Hij moet, naar Gods bestel en plan, „bebouwen en bewaken”; Gen. 2; „slechts

een weinig minder dan een God", Ps. 8. Als „mede-arbeiders Gods", I Cor. 3; in de coöperatie van alle menschen en volken, om de geheele schepping Gods, methodisch door geloofskennis van, en liefde tot God, te leiden tot het Koninkrijk Gods, waarin God alles is in allen.

Van dit Goddelijk planmatig, methodisch handelen is de logisch-methodische beoefening van wijsbegeerte en wetenschap, in deze wereld, naar haar aard, de menschelike, hoogste geleiding, — helaas maar al te vaak niet naar haar karakter, wijl al te dikwijls zonder ethos.

Qua phaenomenon is zij evident in al deze zakelijke verhoudingen en verbanden een „verschijnsel" van de hoogste orde.

Wat betreft haar bepaalden aard en bijzondere wezenstrekken, is de menschelike methode, het, bijna van zijn geboorte af, vrije, spontane, een eigenwegen, steeds weer — naar de bijzondere aanwezige behoeften — wat nieuws zoekende denken en handelen van den mensch. Deze algemeene aard en wezenstrek wordt in de wetenschappelijk-wijsgeerige methode hierin verbijzonderd, dat zij uitsluitend betrokken is op het ideële, op het denken en kennen; en niet meer op het practisch handelen.

Haar wezenstrekken zijn daarom:

1e, dat het ideël kennend bewustzijn — bewust van eigen bestaan en van dat eener buitenwereld — door middel van de reële zintuigen, van de reële bestaande buitenwereld een bepaalden bewustzijnsinhoud heeft, en zich een nieuwe — of bij vernieuwing, een — gedachte vormt;

2e, dat het menschelike bewustzijn als een vrij-handelend subject zich stelt tegenover de buitenwereld, als haar niet-vrijhandelend, maar beheerschaar en wijzigbaar object, en haar, door een ideël beeld van haar, objiceert; met de geloofsintuïtie, dat zij door haar logische ordening aanvatbaar is voor het logisch denken;

3e, dat het bewustzijn van het menschelike subject met de gevormde gedachte naar „het buiten" transcendeert, om door logisch-ideële coöperatie met die objectieve buitenwereld, haar logisch verborgen wezen en haar logisch hoe-zijn, met behulp van logische vormen of intellectueele symbolen, te ontdekken en te kennen.

Dat dit bijzonder, ideël, theoretisch handelen, ook tegelijk kennen wil zijn, maakt de „methode" tot het diepste en meest gecompliceerde, ontologisch kennistheoretische problemen-complex.

3. De metaphysica der methode.

Ook hier zijn natuurlijk slechts enkele schetsmatige lijnen mogelijk.

Reeds naar haar woord-vorm (μέθοδος, μετά, ὁδός) staat de methode in verband met de metaphysica (μετά τὰ φυσικά), het achter het gebied der physica liggende. Het praefix heeft hier de beteekenis van na, tweede, volgend, achter, dieper. Het beteekent dus het volgen van een tweeden, een dieperen weg. Bij Plato en Aristoteles had het de beteekenis van een diepgaand onderzoek.

Doch Aristoteles, als hij filosofheert over het ontstaan en de oorzaak van het filosofheeren en het beoefenen der wetenschap, noemt aanstonds

de z a a k zelve der methode als het hart van wijsbegeerte en wetenschap: Men wist geen w e g m e t , en zag geen weg in het groote verschijnselen-geheel der natuur; doch zich over dit oogenschijnlijk plan- en doellooze der natuur verwonderende, en deze voorhanden weg-loosheid (ἄπορος) zonderling vindend (τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες), ging men, om van deze o n k u n d e, deze duisternis, deze „a p o r i e”, verlost te worden (διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοειν) — want ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶται ἀγνοεῖν — p h i l o s o p h e e r e n; het enkele voorbijgaande en ten opzichte van de grootere verschijnselen, het h o e der bewegingen, van wat er gebeurt met maan, zon en sterren, en ten opzichte van het ontstaan van het geheel, een weg zoekend (διαπορήσαντες). „Om dezen voorhanden nood” begon men inzicht, verstand, doorgronding, begrip te zoeken, om van de bestaande ἄπορος, duisternis, methodeloze beschouwing, eigenlijk weg- en middelloosheid, af te komen en tot w e t e n, kennen, te geraken. Tegen alle gemakkelijk klaar-zijn met de wereld van de gewone levenshouding, πρὸς ῥαστώνην καὶ διαγωγὴν; en niet om eenig nut, οὐ χρήσεως τινος ἔνεκεν en daarom ελευθέρα, geheel alleen ter wille van het groote bezit der kennis, waar ook de mensch om zich zelf, en niet om iets anders vrij bestaat, ἀνθρωπὸς ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἔνεκα καὶ μὴ ἄλλον ὦν; en de natuur aan den mensch onderworpen is, πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δοῦλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν.

Men zocht langs den nieuwen weg van opzettelijk onderzoek en wijsgeerig nadenken kennis, inzicht, wetenschap, τὸ εἰδέναι, ἐπιστήμη, φρόνησις; ἡ τοιαύτη φρόνησις ἤρξατο ζητεῖσθαι; het zien, het schouwen, τὸ θεωρεῖν. Men zocht te kennen de onzichtbare oorzaken der goddelijke verschijnselen, in de drie theoretische filosofieën of wetenschappen, μαθηματική, φυσική, θεολογική. Ook in de laatste, de φιλοσοφία πρώτη, onze metaphysica. En wel door van alle verschijnselen dat ééne te zoeken, dat aan alle gemeen was, ἡ δὲ καθόλου πασῶν κοινή: Het laatste meest algemeene, τὸ θεῖον, God.

Hier was dus de geloofsintuïtie, dat de natuur geen orde- en planloos geheel van verschijnselen was, maar ontstaan was uit, en beheerscht werd door enkele eenvoudige, onzienlijke, eerste dingen, p r i n c i p i a; en dat deze kenbaar waren langs den éénen natuurlijken weg van opzettelijk logisch-methodisch onderzoek. Met. I 2. 982b 12. VI 1. 1026a 10.

Het was dus n i e t, gelijk Nicolai Hartmann, met een rest van dialectiek, meent, Metaphysik der Erkenntnis, 8. 38, 1925, dat de m e t h o d e van Aristoteles bestond in de dialectische „grosse Kunst der Aporetik”, n.l. „die Probleme rein in sich selbst zu untersuchen, das Unbegriffene vom Begriffenen zu scheiden, Schwierigkeiten und Widersprüche der vorliegenden Phänomene um ihrer selbst willen herausarbeiten”, „Probleme zu diskutieren die grosse Kunst der Aporetik, die einst alle Gebiete der Philosophie beherrschte”, en waarvan hij meent, dat „wir heutigen (die) gründlichst verlernt haben”; en dat deze „der natürliche, der einzig gebotene Weg” is. Aristoteles meende, dat οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν δια τὸ θαυμάζειν ὥστ' εἴπερ δια τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι δια τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον.... ἡ τοιαύτη φρόνησις ἤρξατο ζητεῖσθαι....

Om dezelfde reden meent Hartmann ook, dat men eerst begon met negatieve begrippen te vormen, om daardoor het „weten van het niet weten”, het onkenbare, het irrationeele uit te drukken. Men gaat, zegt Hartmann, over van het bekende naar het onbekende, waarvan men niets weet; dit drukt men dan uit in een negatief begrip, en maakt dit dan tot een positief object van onderzoek, 52, 287. Hij meent dat dit ook het geval was met de „negatieve theologie” der Middeleeuwen, ten opzichte van het Godsbegrip: „das Wesen Gottes ist in der Negation aller positiven Prädikate zu suchen, das dem Sein nach Positivste, ist für den Verstand das Negativste, das grosze Unbegreifbare.”

Is deze meening juist?

Het is waar, dat Thales sprak van ἀγέννητον καὶ ἀφθαρτον, Anaximander van ἀπειρον, Democritus van ἄτομον; maar Heraclitus sprak van καλλίστη ἁρμονία, Pythagoras van μαατ, ο r d e, getal en harmonie als het wezen van den kosmos; en Aristoteles plaatst naast ἀκίνητον het begrip χωριστόν; en zoo vinden we naast de, naar den vorm, negatieve begrippen ἀνάισθητον, ἀνόητον, ἀθάνατον, ἀνώλεθρον de positieve στερεόν, αἶδιον, θεῖον.

(Hartmann noemt bij de negatieve begrippen ook ἀλήθεια, als het niet verborgene. Heeft het niet veeleer de schoone Grieksche beteekenis van de ontkenning van het v e r g e t e n e, λήθη; de waarheid, de herinnering der „heilige”, doch „vergeten dingen”, die de ziel eenmaal zag in de goddelijke sfeer, doch vergat in de „starblinde onwetendheid”; maar nu weer, van-binnen uit, in de w a a r h e i d zich weer in herinnering brengt? Plato, Phaedrus, 249 b, c; 250 a; 275 a.)

Waren de negatieve begrippen in den grond geen ... negaties van negaties, en dus eigenlijk de meest positieve begrippen? Alles scheen slechts één weg te kennen, dien naar den dood en den ondergang; niets dan het doellooze geboren worden en sterven; hoogstens de eindeloze en altijd weer terugkeerende kringloop: uit het licht de duisternis en uit de duisternis het licht, uit den oorlog de vrede en uit den vrede de oorlog; Heraclitus' πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει. En des Predikers somber: De zon gaat op en de zon gaat onder, niets nieuws onder de zon, ijdelheid der ijdelheden, het is alles ijdelheid.

Zijn hiertegenover de schijnbaar negatieve begrippen der Grieksche wijsgeeren niet meer te beschouwen als de lichtende gedachten eener geloofs-intuïtie, die, tegenover de oppervlakkige negaties, belijden en leeren, dat vaste, eerste dingen de wereld beheerschen en tot een kosmos maken; dat zij o n d e e l b a a r i s, o n e i n d i g, in haar diepsten grond o n g e w o r d e n e n o n v e r d e r f e l i j k, o n b e w o g e n, v a s t, o n z i e n l i j k e n e e u w i g?

En heeft de geschiedenis hen niet gerechtvaardigd in hun geloof, dat de wereld kenbaar was, waar zij, met de lichtende gedachten hunner eerste grondbegrippen, den nieuwen, dieperen en moeizamen weg van m e t h o d i s c h, wetenschappelijk kennen insloegen als de natuurlijke en eenig geboden weg? Gelden niet nog tot op heden in de modernste wetenschap toen gevormde begrippen? Heeft niet deze a l l e e n n a t u u r l i j k e m e t h o d e „zu jeder Zeit Unvergängliches, ewig Notwendiges und Wahres gefördert”? Men beoefende niet de kunst der aporetiek, van het „niet-weten”, maar de methode tot k e n n i s!

Maar daarom mag het geloof, dat we kunnen komen tot kennis,

tot een werkelijk k e n n e n, tot een werkelijk w e t e n, tot een onderscheidend z i e n van wat er is, en zoo van een verstaan en doorgronden van den samenhang van het geheel en van wat er gebeurt, met ons en de wereld, en door ons en de wereld, én door God, enz., (zoo we namelijk de natuurlijke, eeniggeboden weg volgen, die in de kennis zelve geworteld, door het menscheijk kennen geëischt en ons kennend bewustzijn van nature eigen is) ons niet tot oppervlakkig rationalisme verleiden, alsof we al bijna alles onder de knie hadden.

Wanneer we zien op het resultaat, dan kunnen we zeggen, we weten reeds ontzaglijk veel, maar als we letten, op wat er overbleef, zoowel in de breedte als de diepte, dan zijn we geneigd te zeggen: We weten nog niets. Of met Paulus: „We kennen ten deele”; en: „Wie meent iets te weten, die heeft nog niets geweten”. En met Job: „God is verheven en wij begrijpen Hem niet”. Wie alleen maar ziet op het niet-weten van wat we zouden wenschen te weten.

Bij al onze wetenschap geldt nog:

„In raadsele wandelt de mensch op aard.”

Maar even goed als we moeten zeggen, dat we God niet kunnen kennen, en van Zijn werken niets verstaan, noch het doel er van kunnen doorgronden, Pr. 3, 11.17, moeten we dit ook van ons, van den mensch zelf zeggen, en van de wereld, van ons z i j n en z o o - z i j n. (Al is het óók waar, dat God ons schiep naar zijn beeld, en ons toch eenig vermogen tot kennis gaf, ook van Hem, van ons zelf en de wereld, „opdat wij Hem zouden kennen, „het eeuwige leven”, en met Hem tot Zijn doel zouden kunnen samenwerken. Ook heeft Hij zelf de eeuwigheidsbehoefte in ons hart gelegd).

Maar daarom, om niet in domme, blinde oppervlakkigheid over de grondeloze, duistere diepten van ons bestaan heen te wandelen, is toch het wijzen van Hartmann, in zijn Metaphysik der Erkenntnis, op de in-zichzelf onoplosbare problemen der kennis, van de grootste betekenis. (Bijv. ook door te wijzen op de categorie van ons betroffen worden door de situatie; en dan zijn grootste verdienste: de nadrukkelijke en klare verdediging van het „r e a l i t e i t s k a r a k t e r” onzer kennis. Hierdoor is hij niet een eenzijdige beoefenaar geworden van „die grose Kunst der Aporetik”, al noemt hij deze den natuurlijken, eenig geboden weg).

Al heeft Hartmann op bewonderenswaardige wijze bij zijn wijsgeerigen arbeid de natuurlijke methode van wetenschappelijk kennen toegepast, op het m e t h o d e - v e r s c h i j n s e l als zoodanig heeft hij niet opzettelijk gewezen, en nog minder het als afzonderlijk verschijnsel beschreven; noch als een zelfstandig probleem onderzocht.

De wetenschappelijke methode om tot methodisch systematische kennis te komen is een zelfstandig geheel van bepaalde, maar in een bepaalde volgorde op elkaar volgende, verschijnselen. Deze behooren wel bijna alle tot die, die ons stellen voor het problemen-complex der kennis-theorie, doch de som van deze geven daarom ook hier nog niet het geheel van het methode-verschijnsel, — met zijn eigenwettelijkheid; het heeft deel aan de kennis-problemen, maar het heeft ook zijn eigen metaphysica, en zijn eigen problemen.

In bijzondere mate geldt hier: „Keine Wissenschaft ruht ausschliesslich in sich selbst. Die Tragfähigkeit ihrer letzten Grundlagen entlehnt eine jede aus anderen Schichten, die über ihr oder unter ihr liegen, der Erfahrung, der Erkenntnistheorie, der Logik, der Metaphysik oder andern.” K. Knopp, Theorie u. Anwend. d. unendl. Reihen 34, 1931.

Het is moeilijk te zeggen of het verschijnsel van het methodisch zoeken naar kennis en zijn problemen hoort en ingewikkeld is in den grooteren nexus van het problemen-complex der kennis, dan wel omgekeerd.

In elk geval hoort de wetenschappelijke methode, qua methode, tot het algemeen methodische van 's mensen werken.

Zoo heeft ook de kennis-methodiek te doen met het probleem van de intentie tot kennis, waarvan Hartmann zegt: „Das „Wunder” (das metaphysische), ist dieses, das gerade die Erkenntnisintention selbst nicht auf den intentionalen, sondern auf den ansichseienden Gegenstand geht.” Metaph. 107. Met het oog op de wetenschappelijke methode nu, blijkt dit niet juist. De samenhang van de momenten van het methodisch, irreversibel voortschrijdend kennis-progres is hier uit het oog verloren.

Waarom gaat de kennis-intentie over in een kennis-methode? De kennis-intentie heeft als zoodanig niets met een methodisch zoeken naar kennis van doen. Zij is on- of a-methodisch. Deze vraag heeft wel degelijk te maken met de intentionale beleving binnen den ijzeren ring van ons bewustzijn.

Zij is daarbinnen, van de eerste actualiseering af, methodisch intentionaal.

Waarom is zij dit? Zij is zelve on-methodisch van oorsprong. Het kennen van ons kennend bewustzijn zelf is van aard geen methodisch, doch intuïtief kennen. Waarom verloopt de spontane intentie tot kennen niet verder in een intuïtief kennis-progres, in een voortschrijdende reeks van intuïties?

De bekende „invallende gedachten”, de geniale bewustzijns-flitsen, die telkens geheel nieuwe wegen (methoden) wezen en voor de verdere ontwikkeling der wetenschap van elementaire beteekenis waren, zijn spontane, niet methodisch verworven inzichten, al staan ze zeer zeker in verband met de inspanning van onzen geest in den zwaren arbeid van onderzoek en nadenken.

En toch, hoe geniaal ook, zij behoeven kennis-methodische verificering, om voor ons verantwoorde wetenschap te zijn.

Doch ook in het algemeen, de methodische kennis is slechts een vorm van kennen; de methode is slechts een formeel begrip. Zij behoeft een materiele vulling, een lichtende gedachte, een idee. Een idee is maar een idee. Zij behoeft, om voor ons van waarde te zijn, waarde, d.w.z. de werkelijkheid tot achtergrond, tot basis te hebben. In dezen zoekt ons kennend bewustzijn bevrediging in een logisch-methodisch verkregen en aldus wetenschappelijk verantwoordend vorm. Een methodisch arbeiden zonder zulk een lichtende gedachte is leeg, doelloos; brengt ons nergens, evenmin als de motor, die op den vrijloop loopt, ons vehikel en ons ergens brengt.

De kennis-methode moet een spontane intuïtie van ons bewustzijn, van ons subject, dus een subjectieve gedachte tot inhoud hebben,

deze moet haar primair initieeren, en bij voortduur bezielen en richten, maar zij zelve moet haar aan haar wetenschappelijk draagvermogen, aan haar objectief waarheidsgehalte helpen.

Hier raakt het waarheidsprobleem direct het vraagstuk, dat de wetenschappelijke methode ons stelt. Het waarheidsprobleem, dat ons voor de moeilijke vraag plaatst, hoe het bewustzijn weten kan van de waarheid of de onwaarheid van zijn eigen kennis.

Daarom stelt het methode-probleem ons met eigenwettelijkheid voor de vraag, welke beteekenis toch de formeele wetenschappelijke methode hebben kan voor materieele waarheid.

Is het ook niet opmerkelijk, dat het wetenschappelijk methodisch denken zich het eerst richtte op de natuur; terwijl de mensch zelf toch veel belangrijker en veel meer verstaanbaar én verklaarbaar er voor was; en bovendien de profetes in Delphi den mensch vermaande zichzelf te doorgronden? Waar men ook van het begin af verklaarde, dat men deze zuiver theoretische schouwende natuurwetenschap niet beoefende, om eenig practisch gebruik.

Nog een ander probleem: Waarom richtte het zich methodisch op de algemeene, alle verschijnselen van eenzelfde soort beheerschende principia? Men beoefende zoo gelijkelijk logica en ontologie, zonder beide te ondervinden als de onvereinigbare dualiteit van een ideële en reële wereld. Dit bewijst, dat zoowel het natuurlijk als het wetenschappelijk bewustzijn gericht was door de intuïtie van een reël zijnde, als de eerste alles dragende grondslag van beide werelden, beide beheerscht door dezelfde algemeene logische principia (wetten).

Het is of hier het denken een instinct had, dat den weg wees. Want tot op heden gaat het wetenschappelijk methodisch denken nog op precies dezelfde wijze te werk.

Maar daarom stelt toch ook de wetenschappelijke methode ons voor deze ontologische kernvraag.

We kunnen ons hiervan niet afmaken met het conventionalistisch of ook met het pragmatistisch argument. Want hier was nog geen conventie, noch ook het practisch gebruik. Juist het laatste had men principieel en bewust afgewezen.

In de natuurkunde van den jongsten tijd is duidelijk aan het licht getreden de juistheid van dit oorspronkelijk wetenschappelijk aanvoelen der zaak: „Kein unvoreingenommenen denkender Physiker“, aldus Bernhard Baving, „wird sich angesichts solcher Fälle die Richtigkeit seines unmittelbaren Gefühls ausreden lassen, dasz diese Übereinstimmungen (van resultaten langs geheel verschillende wegen verkregen) gerade nicht durch seine subjectiven Methoden, sondern eben ganz allein durch das Objekt selber erzwungen werden Diese Voraussetzung der Existenz der Wahrheit ist die Grundvoraussetzung aller Forschung überhaupt“. Ergebnisse u. Probleme der Naturwissenschaften, 232, Leipz. 1933.

Maar de vraag, waarom dit zoo is, als ook dit onmiddellijk gevoel zelf, — beide hooren tot de problematiek der wetenschappelijke methode.

Voorts staan we hier bij de wetenschappelijke methode voor het groote

probleem van de verhouding tusschen ziel en lichaam, („das unverdaulichste", Baving), van stof en geest; wijl in haar de menschelijke geest gebruik maakt en gebruik maken moet van de lichamelijke zintuigen. Dat hij dit doet, toont dat hij in zijn zintuigen gelooft, en vertrouwen heeft in de juistheid hunner waarnemingen. Hij gebruikt ze als het hem van nature gegeven methodisch ingerichte organon voor zijn waarnemingen van de zichtbare en tastbare stoffelijke natuur; waardoor hij zelf aan die natuur verbonden is; en als de hem geschonken aanvat van haar; terwijl hij tevens vertrouwt, dat zij zelve door dezelfde geestelijke onzienlijke logische principia beheerscht wordt als zijn eigen logisch denken.

Plato laat zelfs Socrates vragen: Meent gij derhalve, dat het mogelijk is de natuur der ziel noemenswaardig te doorgronden buiten de natuur van het heelal? Phaedrus, 270 c. Vgl. ook het vervolg.

Het is gelijk Sommerfeld, met instemming en ook in naam van Einstein, uitsprak op het congres van natuurkundigen te Praag (1929): „Wir Menschen müszten aus tiefstem Herzensgrunde dafür dankbar sein, dasz uns die Natur mit dem körperlichen und geistigen Rüstzeug ausgestattet habe, um allmählich etwas von ihren Geheimnissen zu entdecken". (Citaat bij Baving, a.w. 234.)

En zoo ook zegt Hugo Bergmann, zoo veelbeteekenend, zijn verhandeling, *Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik*, besluitend met een citaat van Cassirer: „Aller Fortschritt des Wissens ist nur die Aufhellung des Grundes unseres eigenen Geistes".

Vangt ook onze Ned. Confessie niet aan met te belijden dat wij God kennen ten eerste door de schepping, overmits deze voor onze oogen is als een schoon boek, in hetwelk alle schepselen, groote en kleine, gelijk als letteren zijn?

En trachtte niet ook Christus ons het Koninkrijk Gods duidelijk te maken met de eenvoudigste voorbeelden aan de natuur ontleend?

Maar daarom blijft de verhouding van ziel en lichaam (en natuur) toch het groote probleem, óók der wetenschappelijke methode.

Er is nog iets anders zeer opmerkelijks aan de methodische beoefening van wijsbegeerte en wetenschap.

Zij vraagt naar het begin en het einde, naar de ἀρχή en het τέλος, de finis. Wel te verstaan, het is een theoretische, onpractische vraag.

Dit is een geheel nieuw verschijnsel in het geheel der opklimmende verschijnselen-gebieden dezer wereld.

Het is een omwenteling, een omwenteling, een revolutie van den menschelijken geest. De laatste en in deze wereld hoogste fase.

Het practisch methodisch handelen van den mensch doet dit niet; de practische, onmetaphysische, ongeloovige mensch stelt geen theoretische vragen van begin of oorzaak, van eind of doel. Zijn methodisch handelen is alleen gericht op het practisch resultaat, het practisch nut en voordeel voor dit leven. Slechts op dingen en feiten, hier en nu. „Hij verwacht geen deel dan in dit leven".

Het dier doet dit nog minder. „Hunger und Liebe erhält hier das Getriebe". Het heeft geen finis, geen doel. Als bij elk ander natuurproces is hier slechts een „opgaan, blinken en verzinken", na een bloei een afloop,

een ineenzakking en ten slotte een ineenstorting, een ontbinding van saamwerkende krachten. Slechts een individueele afloop van een natuur-individu.

Bij het wetenschappelijk methodisch handelen is er een geestelijke concordia, een geestelijke verzameling, saambinding of vergadering van menschen tot een geheel nieuw lichaam of corpus, dat halt houdt; stilstaat in den algemeenen afloop van het natuurproces; dat standhoudt ook over den levensduur der individuen heen. Neen, dat eenerzijds zich omkeert tegen den stroom van het aflopend natuurproces in; dat naar tijdloosheid vraagt en naar elimineering der beweging, naar een tijdlooze voorstelling, waaruit de beweging geëlimineerd, en dus het natuurproces theoretisch principieel overwonnen, en iets eeuwigs en vast, het ideaal der Eleaten, bereikt is. En dat anderzijds een doel nastreeft, dat men zelf individueel niet zien zal, dat zich ver over de geslachten uitstrekt.

Nog duidelijker komt dit uit in de geheel andere, in de geheel veranderde levenshouding, die in den grond een afsterving van deze wereld beteekent. En die daarin nauw verwant is aan de ware godsdienstige houding, die ook een omkeering of bekeering vraagt van het natuurlijke vasthouden aan het tijdelijke leven der zichtbare wereld. Men bevrijdt er zich van; men sterft af van de geneugten dezer wereld; van het practisch werken om de spijs, die vergaat; laat af van het „zoeken der heidenen”: „Wat zullen we eten, en waarmee zullen we ons kleeden?” Diogenes stelt zich tevreden met een ton en wat zonlicht; en Socrates zegt: Het is Godes niets noodig te hebben; maar de mensch gaat op God gelijken, als hij zoo weinig mogelijk noodig heeft. En Plato, dat men moet sterven om te kunnen filosofheeren. Wij denken aan Jezus' woord: Wie zijn leven liefheeft, zal het verliezen; wie zijn leven haat, die zal het behouden. Hier is een vrij-wording van het enkel natuur-causaal gebonden leven; alsof men iets verstaan had van het: „De waarheid zal u vrijmaken.” Reeds de eerste Grieksche wijsgeer, Thales, begon met deze nieuwe levenshouding, van de wetenschap om haarszelfswil, enkel uit onbaatzuchtige liefde tot kennis. Het was in den grond de prijsgeving van de natuurlijke baat- en zelfzuchtige eigenliefde, voor de onbaatzuchtige liefde tot de waarheid; ook hier sterker dan de dood. De levenshouding, die den dood niet meer vreest. Die met den dood in verband staat. Daarom dronk Socrates met blijdschap den giftbeker. Men zocht het kostbaarste bezit der ziel, de schat der goden, wijsheid en kennis. Bezorgd om de ziel zelve, „het in waarheid kostbaarste bezit voor goden als menschen, de ziel, die eeuwig wezen zal”, Socrates (Plato). De „waanzin” van Plato's *Ἔρως* tot de waarheid, waarvan men moet inzien, „dat de liefde den verliefde en de(n) beminde niet tot hun heil van-Gods-wege wordt toegezonden. Phaedrus 245 b. (Vgl. de H. S. aangaande de wijsheid: „Het verderf en de dood zeggen: Haar gerucht hebben wij met onze ooren gehoord.” Job 28, 22).

Eenzelfde levenshouding als in Werumeus Buning's vers — uit „Et in Terra” — „Triomf van den dood” („Car l'Amour et la Mort n'est qu'une mesme chose”):

Trompet des doods, speel den triomf des levens!
Wij hooren niets dan 't korte tusschenspel.
En niets verzekert ons nochtans zoo wel
De grootheid van 't begin en einde tevens.

't Is één, eenzelfde menschelijke glorie,
Eenzelfde lied, eenzelfde melodie
Neerdalend in de liefste, nooit voldaan

Dit stokken van het natuurlijke leven, deze afgewendheid en het afgestorven erva en overgegaan zijn naar een ander leven, een andere, geestelijke liefde, aldus tezamen liefde en dood, in verband met het zich wijden aan de wetenschap, — hiervan vinden we ook evengoed in de H.S. gewaagd: „Wie wetenschap vermeerdert, vermeerdert smart.” Nochtans is, volgens haar, wetenschap het allerkostelijkste bezit.

Het is alsof de menschelijke geest een schijn van een gelijke in de natuur gezien had, de zijne, en de wetenschap daarom voor hem ἡ τῆς νύμφης μέθοδος werd. In deze bruid heeft hem niet onbeantwoord gelaten. Wel aangenomen. Want het denken zocht de gedachte.

En evenals de H. Schrift wijsheid en wetenschap vër boven al het andere aardsche verheft, zoo deed de Grieksche wijsgeer dit ook: Zij wordt alleen om haarszelfs wil beoefend, niet om iets anders; daarom is van de wetenschappen zij alleen vrij: οὐ χρήσεως τινος ἔνεκεν. αὕτη μόνη ἐλευθέρα οὐσα τῶν ἐπιστημῶν μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἔνεκέν ἐστιν. Hij stelde hare digniteit boven al het andere; ze zijn αἰρετώτεροι, ze is τιμιωτάτη; ἡ πρώτη φιλοσοφία is θεία, θειοτάτη!

Maar deze laatste, de θεολογική ἐπιστήμη, deze hoogste van alle, de bekroning, de sluitsteen, die den geheelen bouw moest voltooien, moest voeren tot zijn τέλος, tot het kennen van God, kwam voor het Grieksche denken niet tot haar eigenlijk object: zij was een godgeleerdheid zonder God. Zij zocht slechts de wijsheid, die de goden alleen bezitten, en die hun grootste geschenk aan de menschen is; zij was de wetenschap aangaande τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἷτια. Deze, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων, zocht de wijsheid te kennen, niet God. De wijsheid, als de kennis der oorzaken: δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη. Arist. 982a 28. Eth. Nic. VI 7. 1141a 17. „Immers, terwijl de Joden teekenen begeeren en de Grieken naar wijsheid zoeken” ... 1 Cor 1, 22.

Daarom zegt Paulus terecht van hen (schoon niet geheel van toepassing op wijsgeeren als Xenophanes, Pythagoras c.s., Socrates): „Want, ofschoon zij den waren God kenden, hebben zij Hem niet als God verheerlijkt of gedankt; terwijl zij zich voor wijs uitgaven, zijn zij dwaas geworden Want zij hebben ... het schepsel vereerd en gediend met voorbijaan van den Schepper.” Rm. 1, 21 v.

Zoo is ook deze hun wetenschappelijke methode, ten opzichte van haar laatste en hoogste deel, de metaphysica, verijdeld; zij verloor het einddoel uit het oog, zij was niet meer doelbewust en werd planloos: zij werd o n - methodisch.

Zou dit ook niet de fout van de tegenwoordige wetenschap, en deze fout de oorzaak van haar planloosheid zijn?

Maar zou hier ook de theologische wetenschap geen schuld hebben?

4. De methode als logische vorm.

We spraken tot nog toe alleen over 's menschen methodisch

handelen; vooral in verband echter met de wetenschap. Over de algemeenheid, en het gebrek aan bewustheid en consequentheid in de toepassing er van; vooral in de wetenschap, waar men beide toch met recht zou mogen verwachten; vervolgens over het verschijnsel als zoodanig, en ten slotte over zijn metaphysischen achtergrond.

Maar nog niet over wat dit algemeen menschelijk methodisch handelen ons leert omtrent den mensch zelf, den handelenden, den werkenden, den levenden mensch in actie; kortom omtrent den methodisch handelenden mensch: Wat deze algemeene vorm van 's menschen leven, van het menschelijk werken, aangaande hem zelf leert.

In onderscheiding van het dier heeft de mensch, zegt Socrates, handen. Dit is voor hem van groote beteekenis. Maar dat hij handelen kan, leert ons wat omtrent hem zelf.

Dat een man methodisch handelt, is voor hem zelf zeer profijtelijk. Maar dat, en hoe hij dit doet, geeft ons kennis van hem zelf.

D.w.z., we meenen, dat zijn wezen bestaan zich in zijn wijze van doen, zijn vorm van handelen weerspiegelt. En dat zich dus in den niet al te klaren spiegel van dezen zijn vorm van handelen, vormen van zijn wezen weerspiegelen. Maar dit is slechts een gevolgtrekking; niet méér dan tweede-handsche kennis.

Wat we zagen, was alleen de uitwendige, logische vorm van zijn methodisch handelen. Indien nu ook nog ons oordeel juist was, dat het methodisch handelen was, zoo kunnen we alleen nog maar zeggen, dat wij weten, zóó-en-zóó pleegt hij te doen; en dat we zijn handelen als een methodisch handelen kennen.

We zouden bitter kunnen uitroepen: Welk een kennen! Inderdaad. Het is niet anders; we moeten het er mee doen. Onophoudelijk veel meer vraagteekens dan zekerheden; slappe gegevens, raden en gissen, dan wéten. Maar toch is heel ons samenleven er op gebouwd. En is dit kennen, hoewel slechts relatief en geen absoluut kennen, toch kennen!

Zoo ook noemde Paulus al ons menschelijk kennen in deze bedeeling, „ten deele”; hij sprak van een weerspiegeling in een metalen spiegel (dus een zeer beperkt en gebrekkig spiegelbeeld), die in raadselachtige (ἐν αἰνίγματι) vormen, ons een weerschijn van de werkelijkheid geeft, 1 Cor 13, 12. En Plato sprak van de schaduwen — dus ook van vormen — op den achtergrond van een grot. En zoo ook Socrates van een dergelijke spiegel-reflex der werkelijkheid — hij bedoelde in den menschelijken geest, in het lichaam (ὁ νοῦς ἐνὼν τὸ σῶμα) —, Gen. Socr. 591: ὥσπερ ἐν τοῖς ἐσόπτροις τὰ φαίνόμενα κατ' ἀνταύγειαν: Een weerspiegeling in den logischen geest, en dus van logische vormen.

Nu is de methode het logisch begrip voor den logischen vorm van het werken, het handelen, het wetenschappelijk denken, kortom van het bewuste leven van den mensch.

Dus hoe een redelijk bestaand mensch pleegt te handelen; hoe de logische geest van den mensch steeds logisch-methodisch te werk gaat.

Deze wijze van kennen, van „verklaren” of „verstaan”, van het werken, i.c. van het werken van den mensch, is een bijzondere wijze van kennen.

Zij is van bijzonder belang voor ons onderwerp; en hangt op het nauwst samen met den logisch-methodischen aard van den menschelijken geest, en met het in logische vormen grijpbare werken der natuur.

Er is ook een andere wijze van kennen, die veel meer het kennen van de dingen zelf schijnt te benaderen.

Namelijk de causale en de analytische; welke laatste ons laat zien, waaruit een ding is samengesteld. Doch wat zegt het ons, dat water een verbinding is van twee gassen, terwijl het zelf geen gas meer is, maar een vloeistof? Of voor de kennis van een appel, dat een boom of een zaadkorrel zijn causa was?

Zegt het ons voor het wezen en den aard van een ding nu niet veel meer hoe het werkt?

Dit laatste, het werken, is niet alleen voor ons practisch maar ook gnosologisch van de grootste beteekenis; want het doet ons tevens het verband kennen tusschen de verschijnselen, en daarmee dus niet alleen het ééne ding, dat we op het oog hadden, maar ook de andere, die met de gebeurtenis, het werken, den toestand, te maken hadden.

Het is, logisch, en methodisch, een kennis van veel hooger wetenschappelijke waarde.

Zij doet ons kennen de algemeene coöperatie van de eenheid van het wereldgeheel. In dien zin sprak Aristoteles ook reeds van τὰ παθήματα der hemellichamen. En zoo ook liet Plato Socrates zeggen, dat, willen we inzicht krijgen in de natuur van een ding, wij moeten nagaan welk vermogen het van nature heeft, om invloed te oefenen, en waarop, of welk vermogen het heeft om invloed te ondergaan en van welk ding; en dat hetzelfde geldt van de soorten. Phaedr. 270 d. Ook hij wees dus reeds, niet alleen op den vorm, het hoe, der werkingen, maar ook op het coöpereerende karakter ervan.

Ook de „natuurwetten” zijn niet anders dan logisch-mathematische vormen voor het steeds voorkomen van het samenwerken van bepaalde verschijnselen: hoe zich dit of dat pleegt te gedragen. Zoo de wet der aantrekking, hoe elk vrij, in de ruimte zich bewegend lichaam, samenwerkt met andere in zijn buurt zijnde lichamen, aantrekkende en wordende aangetrokken. Welke vorm van samenwerking dan tot uitdrukking gebracht wordt door de bepaalde saamvoeging van bepaalde intellectuele symbolen.

Nu is de vorm naar zijn aard en wezen logisch. Hij is de vormgeving van een denkenden geest. Hij veronderstelt een voor ons denken grijpbare orde: een gedachte, ons denken verwant.

Wanneer wij een, eerst meer of minder vage, gedachte, een vaag idee voor ons zelf en anderen tot een duidelijke, verstaanbare gedachte willen maken, gaan we logisch ordenen, d.w.z. een duidelijken vorm geven: Eén vorm, die de ééne zaak, die we bedoelen, duidelijk maakt. Dit vindt ook plaats in de schoone vormgeving in de kunst. Het is het logische, rationeele moment in de kunst, dat een schilderij of een muziekstuk tot kunst maakt. Een schilder zoekt één bepaalde stemming in een schilderstuk tot uitdrukking te brengen in den vereischten, zoo volmaakt mogelijken vorm. Zoo ook de dichter; ook hij zoekt den meest volmaakten vorm. Dirk Coster spreekt hier van een „dorst naar harmonie”, „in

levenserst en -trouw", „in een eenvoudig gevoel van verbondenheid met God". Voorrede, „Honderd Verzen".

Wordt nu ook juist de natuurkunde van den allerlaatsten tijd niet door de objectieve feiten zelf gedrongen, het eigenlijk logisch wezen der ééne Goddelijke wereld-melodie weer te geven, door de eenvoudige thema's er van in exact wetenschappelijke en abstract verstaanbare vormen?

De bekende natuurkundige Jeans zeide, dat het heelal meer op een groote gedachte, dan op een machine (die het rationalistisch determinisme' er van gemaakt had) begint te gelijken.

Ook deze woorden van Aloys Müller zijn in dit verband opmerkelijk: „So wenig aber überhaupt eine speziellere Ausbildung unserer Vorstellung von diesen Dingen heute feststeht, soviel Rätsel uns auch Erfahrung und Theorie noch aufgeben, um die beide Annahmen kommt man heute schwerlich mehr herum, dasz erstens in irgend einer Form zwischen der Materie ein Medium, ein „unsichtbares Universum" existiert, und dasz zweitens, um die schönen Worte von J. J. Thomson zu gebrauchen, die Naturerscheinungen Gebilde sind, die auf den Webstühlen dieses unsichtbaren Universums gewebt sind". Das Problem des absol. Raumes u. s. Bezieh. z. allgem. Raumproblem, 110, 1911.

Dit vorm-moment dringt hoe langer hoe meer zoo op den voorgrond, als het eigenlijke, waarom het in onze kennis van de natuur gaat, dat het de begrippen „substantie" en „materie" zoo goed als al hun belang voor onze kennis doet verliezen.

Vooral de leer der golven en quanten, dat niet de atomen, maar hun werkingen geheel op zichzelf kunnen en moeten beschouwd worden, en dat zoo ook de vraag onverschillig is geworden, wat de in de formules gebruikte grootheden beduiden, — gaat in die richting.

Dat het dus bij de theorieën aangaande gebeurtenissen der natuur werkelijk slechts aankomt op den vorm der gebeurtenis; niet meer op datgene, waaraan of waarin zij plaats grijpt. Deze ontwikkeling doet vermoeden, dat we ten slotte alleen maar op grond van dien vorm van het gebeuren iets zullen kunnen uitspreken. Want volgens deze uitkomsten is achter dezen vorm niets substantieels meer te vinden, noch eenige „substantie" meer te duiden. Aan deze vormen interesseert den natuurkundige niets meer, dan slechts deze vorm. Wijl achter deze geen „iets" meer is, dat eigenschappen heeft, die tot verdere verklaring kunnen dienen. Aldus Baving.

Zoo ook oordeelt de physicus Weyl, dat de moderne natuurkunde „es nur noch mit der formalen Verfassungen des Wirklichen zu tun hat"; waaraan Baving dit toevoegt: „so bedeutet das, dasz ihr letzten Endes eine „Substanz" überhaupt völlig gleichgültig geworden ist". A.w. 183.

Verder cf. het „vorm-probleem" in de biologie; de „Gestaltbildungen" in de psychologie; de jongste wetenschappen der Phaenomenologie en der Characterologie. Als ook vooral het wijsgeerige werk van Hermann Friedmann, Die Welt der Formen 2, München 1930. En den naam „Vormen", die M. Nijhoff aan een zijner dichtbundels gaf.

5. De materieele beteekenis van den formeelen levens-vorm der methode voor de theologische wetenschap. De herkenning van den geestelijken, logisch-schoonen vorm van de veelvoudige saamwerking van krachten in het „verheven spel” van gedachten Gods, en het zoo zien van het groote wereldgeheel, als een geweldig systeem, tot in de eindeloze verten beheerscht door enkele geestelijk-logische principia — waaraan geen natuurkundige zich meer onttrekken kan — dit nu door de natuurkundige wetenschap ontdekte en erkende vorm-moment, is van de grootste beteekenis voor onze wereldbeschouwing.

Het beteekent een omkeering, een wetenschappelijke bekeering.

Met dit vorm-moment heeft de wetenschap de onwaarheid van het materialisme ingezien. En daarmee zich vrij gemaakt van het blinde materialistische determinisme. Niet langer is de „materie”, de redeloze „stof” het wezen der wereld, maar de logische vorm. De „stof” stond als geheel andersoortig tegenover de gedachte, den „geest”. Het waren twee geheel verschillende continenten. Tusschen beide gaapte de duisternis van een grondeloze *aporia*; waarover geen enkele overbrugging mogelijk was. Nu zijn ook in die „materie” zelve, logisch grijpbare, de „materie” beheerschende, het oude materiebegrip opheffende, vormen gevonden. En daarmee is tusschen deze schijnbaar eeuwig gescheiden continenten, een verborgen, natuurlijke weg gevonden, de μέθοδος der natuur; gezocht en gevonden door het ὁδοποιεῖν, het „diepgaand onderzoek” der wetenschappelijke methode; den weg, den λόγοςporos.

Heeft de ongeloovige (?) natuurwetenschap ons langs dezen weg niet méér wonderen Gods aan het licht gebracht, dan de geloovige (?) wetenschap der godgeleerdheid?

De wetenschap is geen godsdienst. Maar de lijnen van wetenschap en religie ontmoeten elkaar o.z.t.z. op oneindig. Godsdienst is ook metaphysica, de hoogste. En religieus geloof is ook kennen; allereerst kennen, kennen van den eenigen waarachtigen God.

En ook de theologie moet wetenschap zijn. De hoogste: ἡ γὰρ Θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη. ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων!

Dat zij dan althans haar roeping versta, in de eerste plaats voor zich zelve, maar ook voor de andere wetenschappen, om de wetenschappelijke methode weer doelbewust te maken. Geen minaar gaat „ins Blaue hinein” naar de beminde, met een ik-zal-wel-zien-waar-ik-terecht-kom.

„Keine Wissenschaft ruht ausschliesslich in sich selbst.” Ook de wetenschap niet. Zij ontleent het draagvermogen harer laatste grondslagen „aus anderen Schichten, die über ihr oder unter ihr liegen, der Erfahrung, der Erkenntnistheorie, der Logik, der Metaphysik, oder andern.” Z.b.

Dit moet ook de theologie doen. Dan komt er weer eenheid in de ééne wetenschappelijke methode. En verband tusschen de verschillende wetenschappen. En is zij ook op de werkelijkheid betrokken.

De theologie heeft, krachtens haar naam — niet, gelijk de Grieksche filosofie haar opvatte, met het zoeken van de wijshheid, die de goden bezitten, hun álles weten van de verborgen dingen — maar met het concrete

k e n n e n van den werkelijken God te doen; zij heeft tot object God zelf; de hoogste, de absolute Werkelijkheid, den „Ens realissimum”: Het hoogste object, én het hoogste kennen. We mogen dus niet, als de Atheners, slechts een altaar oprichten aan den ἄγνῶστω θεῷ. Want Paulus deed Hem hun kennen, als dien God, die de wereld gemaakt had, én den mensch; hem als levensdoel stellende God te zoeken, die immers zoo nabij ieder van ons is, dat we Hem als 't ware kunnen tasten. Hd. 17. Gelijk ook Christus zeide, dat het k e n n e n van den eenigen en waarachtigen God, en Jezus Christus, door God gezonden, het eeuwige leven is. Jh. 17.

Ook Paulus spreekt in bovenstaand verband, zoowel van het werken, het concrete w e r k e n van God, als van het concrete w e r k e n van den mensch.

Is nu het m e t h o d i s c h te werk gaan de eigenlijke levens v o r m van den mensch, zoo heeft de theologie vóór alles, — waar de mensch ook hierin, juist hierin, naar het beeld Gods geschapen is — want ook God gaat Zijn bepaalden weg, handelt Goddelijk methodisch; en de ware vroomheid is het wandelen in de w e g e n des Heeren; ook werden de eerste Christenen aangeduid, als die „van dien w e g” — den door Christus gewezen weg — zoo heeft de theologie vóór alles, niet alleen den mensch op zichzelf, als zulk een naar zijn natuur geschapen vrij, logisch-methodisch handelend en moetend handelen wezen, te beschouwen en te leeren kennen, maar ook in verband met God zelf. En deze allerhoogste c o ö p e r a t i e van God en mensch (tot het van God gewilde, doelbewuste Koninkrijk Gods), als haar natuurlijk reëel, concreet object van onderzoek.

Daarom is hier ook maar ééne m e t h o d e de natuurlijke, de eenig geboden weg; de in deze hoogste w e r k e l i j k h e i d van het samenwerken van God en den naar Gods beeld geschapen mensch, „van Zijn geslacht” (het woord van den Heiden Aratus, door Paulus met instemming aangehaald) „want in Hem leven wij, bewegen ons en zijn wij”, Hd. 17. — de in deze w e r k e l i j k h e i d gewortelde, en de m e t o n s bewustzijn van God en wereld gegeven m e t h o d e. Nl. de l i c h t e n d e g e d a c h t e der geloofsintuïtie, in dit hooge verkeer met God en wereld verkregen; de l i e f d e tot God en wereld (welke wereld God zoo liefhad, dat Hij Zijn Zoon, den Logos, zond); het u i t g a a n, in het geloof aan dien God, die de wereld schiep en behouden zal, het u i t g a a n, als „mede-arbeiders Gods”, tot c o ö p e r a t i e; om de lichtende liefdesgedachte des geloofs, in de verruktheid der liefde tot zijn Maker, te v e r i f i e e r e n; en zoo te leeren realiseeren, totdat God uiteindelijk zij „alles in allen”.

Hier zijn geen o n m o g e l i j k h e d e n meer, ook niet van kennen. Geen verlegenheid, geen onoplosbaar probleem, geen wegloosheid of a p o r i e; geen „gebrokenheid”, maar Goddelijk herstel, genezing van door de zonde ontstane breuken; een „versche en levende weg”: „Dengene, die gelooft, zijn alle dingen mogelijk.” „Ik vermag alle dingen door Christus, die mij kracht geeft”. Hier is de ver-eeniging, de e e n h e i d (der herstellende samenwerking) van het volmaakte en het gebrekkige, van het absolute en het relatieve, van almacht en onmacht, van hemel en aarde, natuur en genade; finitum capax infinitum — ook in de kennis; van den Eeuwige en den sterveling; van den Oneindige en den eindigen mensch.

Hier is elke methode, die s l e c h t s d e n k e n d e bewijsvoering

wil zijn, menschelijke, tekortschietende redeneering, die nooit het absolute en relatieve vereenigen kan; die het ééne ten koste van het andere verwaarloozen moet; tot de voorstelling van „verscheurdheid”, „gebrokenheid”, de „aporie”, tot het samenwerken-opheffende „nulstandpunt”, voeren moet; alleen, door „de kunst der aporetiek”, de oplossing zoekt in het paradoxale denken.

Het gebrek in methode is hier het gebrek in de geloofskennis van, en in het geloof aan het Koninkrijk Gods, hier op aarde; dat toch naar Jezus' woord binnen-in ons is.

Wat we echter allereerst behoeven, is een andere theologie. De oude natuurwetenschappelijke, stuit op de onvereenigbare dualiteit van ziel en lichaam. Wij moeten omgekeerd te werk gaan; uitgaan van de eenheid van den bewust methodisch kennenden geest, van de ziel, van de persoonlijkheid, van den mensch zelf; die hier wel, in onderscheiding van de elementaire natuurverschijnselen, (zie boven p. 22, r. 35), zelf de geestelijke drager is van alle menschelijke uitingen; en daarin de vervulling en bekroning is der schepping Gods. — Zijn lichaam en geest niet anders zijnde, dan het hem geschonken, methodisch toegeruste apparaat.

Maar ook de gedachte zelve der samenwerking — gefundeerd in het schriftuurlijk begrip van het verbond Gods met den mensch — geeft ook aan de hoofddata: God-mensch, „Satan”-Christus”, zonde-vloek, trouw-zegen, geloof-genade, een ander, natuurlijk, minder formeel aspect. Voorts, wordt ook niet alleen het materialistisch determinisme, als in strijd met de, door God aan den menschen geest gegeven, vrijheid, er door gebroken, doch ook het theologisch probleem van „de onmacht”, het niet-kunnen-en-toch-moeten, van de verantwoordelijkheid van den mensch, doorzichtiger: „Zoo God voor ons is, wie zal tegen ons zijn?”

Zoo ook het Schrift- en kerk-probleem. De Schrift is dan het werk van Goddelijke en menschelijke samenwerking. En de kerk allereerst, als het levende, samenwerkende organisme van het lichaam van Christus op aarde, 1 Cor. 12, 12 v.: de werk-gemeenschap der geloovigen; en als organisatie, de samenwerking ten behoeve van den gemeenschappelijken eeredienst, en den dienst van woord en sacrament. En de onderscheidene kerken hebben dan ook de samenwerking tot eerste en voornaamste roeping. Enz. enz.

Elke methode heeft een bepaalde ideologie tot achtergrond. Gods methode, de Goddelijke ideologie dezer wereld. Deze moet ook de achtergrond van onze wetenschappelijke methode zijn.

Elke wetenschappelijke methode, hoe ook gevarieerd naar het bijzondere object, moet de wezenstrekken van de ééne, natuurlijke, voor alle fundamenteele methode bezitten: Het ootmoedige, door de liefde tot het object bezielde, onderzoek der werkelijkheid. Wie deze liefde niet heeft, is der wetenschap niet waardig.

J. G. UBBINK.

Der Historien Claghe.

Enkele jaren geleden kon een hoogleeraar in de analytische en hoogere meetkunde als onderwerp zijner rectorale oratie nemen: de onbemindheid der wiskunde. Zoover is het met een hoogleeraar in de kerk- en dogmengeschiedenis nog niet gekomen, maar wel kan hij soms, mét zijn ambtgenooten in de historische en historisch-litteraire vakken der theologische encyclopaedie, in den tegenwoordigen tijd een gezamenlijke verzuchting slaken over — laat mij het zacht uitdrukken: — de zeer klaarblijkelijke voorkeur der theologanten voor de wijsgeerige en systematische vakken boven de historische. Het verschijnsel is hier te lande tamelijk algemeen. Daarom kan het ook *aequo animo* bekeken worden, temeer waar voor eigenlijke klachten vooralsnog geen reden is. Schrijver dezes denkt daar tenminste niet aan.

Maar een feit is het, dat de belangstelling over het algemeen meer naar ethiek, godsdienstwijsbegeerte en dogmatiek uitgaat dan naar bijv. de kerk- en dogmengeschiedenis — waarbij dan de laatste vanwege haar wijsgeerig-dogmatischen inslag nog weer in gunstiger positie verkeert dan de eerste. Over de waardeering dier voorkeur spreek ik straks; hier volge allereerst een poging tot verklaring. De voornaamste oorzaak lijkt mij wel deze: wij hebben hier te doen met een begrijpelijke en veelszins gelukkige reactie op een voorafgegane tegengestelde situatie. De negentiende eeuw, nog het begin der twintigste, hebben zich over het algemeen niet door een overmaat van wijsgeerige belangstelling gekenmerkt. Het derde decennium der negentiende eeuw bracht wat Karl Lamprecht genoemd heeft „die Wendung zum Realismus”. Zij moge dan, naar de uitdrukking van denzelfden Lamprecht, een „rationalismus redivivus” zijn geweest ¹⁾, zij was toch wel iets geheel nieuws, in zooverre zij gedragen werd door een ongewoon verhoogden zin voor nuchtere zakelijkheid, voor empirie, voor criticisme, voor naturalisme en desnoods voor materialisme, welke weer niet zulk een draagkracht zouden hebben gehad, wanneer zij niet waren versterkt door de verrassende en niet minder dan ontzagwekkende resultaten van inductief, proefondervindelijk onderzoek, door de ongedachte mogelijkheden in het concrete en exacte aanwezig, door de triomfen der natuurwetenschappen. Tegenover dit veelbelovend morgenrood, dat de wereld in sterke glansen zette, behield de speculatie in het wijkend licht der idealistische systemen en der subjectivistische irreëele romantiek slechts een weemoedig schijnsel als van een stervenden dag. Ik behoef deze dingen niet nader te beschrijven; zij zijn bekend genoeg.

De niet-exacte wetenschap die nog het meest door dit rijzend morgenlicht werd bestraald en gekoesterd, was ongetwijfeld die der historie. Zij heeft een belangrijke feitelijke en concrete zijde; ook de meest overtuigende voorstander van ideologische geschiedenis-wetenschap en ideografische geschiedschrijving zal dit niet ontkennen. Hier waren voor de menschen der naar het realisme gekeerde negentiende eeuw feiten, die zich leenden voor bearbeiding volgens de empirische, inductieve methode: zonder voor-oordeel, als gold het de veronderstellingen en resultaten van een physisch experiment, waarnemen, schiften en scheiden, analy-

¹⁾ Deutsche Geschichte, Bd. X, Berlin 1907, S. 283.

seeren, opbouwen uit elementaire en primaire gegevens, tenslotte reconstruereen van het verleden — de toepassing van dit alles op de gegevens van de historie lag voor de hand. In analogie met de exacte wetenschappen ging men wetmatigen samenhang opsporen, wetten afleiden, en waagde men zich soms wel eens schuchter, op grond der ontdekte noodwendigheid, aan de constructie en de voorzegging der komende dingen, al bleek hier de profetenmantel altijd wat schamel tegenover den rijkelijk plooïenden der exacte wetenschappen. Bij dit alles kon men het wijsgeerige, zeker het dogmatische element vrijwel ontberen, ja, men voelde dit zelfs als een belemmering. Feiten vaststellen zooals ze waren gebeurd, personen afbeelden zooals ze precies waren geweest, die feiten dan reproduceeren, het spiegelbeeld van het verleden doen oprijzen, dat was de groote en naar men meende bereikbare taak. Groot was zij zeker: het spiegelbeeld van het verleden — excusez du peu (men bedenke daarbij dat waardeschatting en dientengevolge selectie waren uitgesloten) —; misschien juist omdat de taak zoo groot was en het einde dientengevolge voorloopig niet in 't zicht, misleidde men zichzelf omtrent de bereikbaarheid. Want dat men zich heeft misleid is nu wel langzamerhand duidelijk geworden, en dat de spiegeltheorie een utopie was, eveneens; „für den Historiker ist nichts unmöglicher als zu sagen was ‚wirklich gewesen ist‘, denn die Geschichte wächst aus dem undurchdringlichen Geschehen hervor, das man bis ins letzte kennen müsste, wollte man sagen wie es wirklich zugegangen ist” ¹⁾. En gesteld dat men het kende, wat dan nog? Wat zou 't anders zijn dan een onmetelijk plat vlak zonder mogelijkheid zich daarboven te verheffen voor een „Gesamtblick”? Wat anders dan „historie”, maar geen „geschiedenis”!

Wij kunnen ook hier niet langer bij stilstaan; hier liggen problemen van kennistheoretischen en methodologischen aard. Eerst veel later, tegen het einde der negentiende, in het begin der twintigste eeuw zijn deze problemen weer aan de orde gekomen, en ziehier nu de lagere koers der kerkgeschiedenis als een resultante van twee componenten: het falen van de weerspiegelings- en reconstructie-theorie, die zich zoolang met feitenmateriaal had tevreden gesteld, en daarnaast: vernieuwde kritisch-wijsgeerige en metaphysische belangstelling die niet alleen ruimte vroeg, maar die ruimte aan andere wetenschappelijke bedrijvigheid ontnam. Men is door en ondanks een eeuw van intensen historischen arbeid wat teleurgesteld, met ziet nieuwe, zeker theologisch belangrijke mogelijkheden op een lang braak gelaten akker.

Na deze eerste en voornaamste verklaring van de vernieuwde voorkeur voor (systematische) theologie boven historische wetenschap mag ik met andere komen, waarvan de minder vriendelijke toon ná het vorige meer schijn dan werkelijkheid zal zijn. Systematische arbeid, wijsgeerig en dogmatisch theologiseeren is in zekeren zin zooveel gemakkelijker dan kerkgeschiedvorsching en kerkgeschiedschrijving. Met nadruk zeg ik: in zekeren zin. Niets is mij verder dan geringschattend oordeelen over dogmatischen en wijsgeerig-theologischen arbeid. Het is waarlijk niet in het belang der theologie geweest dat hun waarde langen tijd te laag is aangeslagen. Goed dogmatiseeren en theologiseeren is trouwens een

¹⁾ Erich Seeberg, *Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums*, Leipzig 1929, S. 9.

werk waarvoor een respectabele hoeveelheid kennis en inzicht noodig is. Maar de zaak is nu eenmaal zóó, dat men met een beetje van die kennis en dat inzicht, mét een zekere dosis handigheid, welbespraaktheid en vlotte penvoering, op dit gebied al spoedig mee kan doen, in allen geval zich ongeveer als gelijke met gelijken kan bewegen. Zoo was het vóór dertig jaren — ik spreek uit ervaring! — toen wat Hegelarij een aangename introductie vormde in het wetenschappelijk discours, zoo is het nu met dialectische theologie. Wie niet mee doet voelt zich in theologische gedachtenwisseling allicht wat vereenzaamd, misschien wel een beetje als geplaatst hors concours En historische arbeid vraagt nu eenmaal méér dan wat handigheid en welbespraaktheid, eischt een zeker, liefst niet gering quantum feitelijke kennis, zeer tijdroovende, minutieuse werkzaamheid; eischt de zelfbeheersching van bronnenstudie, voor de buitenwereld vaak nauwelijks waarneembaar, zonder de troostende en verheffende ontspanning van het groote gebaar en de klinkende conclusie; eischt tijdroovend onderzoek en moeizaam voorwaartsdringen met altijd het risico dat het lang gezochte onvindbaar blijkt en het veronderstelde pad doodloopt. Want de „geschiedenis in groote lijnen” (ten onrechte nog al eens vaak met den naam van cultuurgeschiedenis gepluimd) is in 99 van de 100 gevallen geen geschiedenis en zeker geen historie. — Dit alles geldt niet alleen voor kerk- en dogmengeschiedenis; hoewel het buiten mijn bestek valt wijs ik in dit verband op godsdiensthistorische, oud- en nieuwtestamentische wetenschap. Historisch bronnenonderzoek, philologische arbeid, tekstkritiek en moeizame exegese, zij zijn alle al evenzeer beletselen om in het betreffende vak van wetenschap met betrekkelijk weinig moeite een sprekend resultaat te bereiken. Nog eens, ditzelfde geldt ook voor het bestudeeren van Kant — niet uit boekjes óver hem maar uit 's mans eigen werk —, het doordringen in Kierkegaard of Heidegger of welken diepzinnigen denker ook. Maar het event. tekort — dat natuurlijk in diepsten zin en per slot van rekening altijd een tekort blijft — laat zich hier nu eenmaal gemakkelijker camoufleren dan ginds. Daar behoeft waarlijk nog geen listig opzet achter te schuilen; het is voor iedereen en zeker voor een theoloogant zulk een blijde ontdekking te bemerken, dat hij welbeschouwd in zekeren zin altijd „filosofeert”, zooals het voor Monsieur Jourdain een ontdekking was dat hij proza sprak.

Tot zoover over de verklaring van de voorkeur voor de systematische theologie boven de historische — er kan nog als terloops aan worden toegevoegd, dat die historische theologie vaak maar zoo weinig theologie is of schijnt; een ietwat teleurstellende ervaring voor den ambitieusen jongen theoloogant. Thans, na de verklaring, de waardeering.

Uit de bovenstaande eerstgenoemde verklaring valt op te maken dat de „achteruitzetting” — ik druk het nu eigenlijk veel sterker uit dan gelukkig noodig is — tot op zekere hoogte mijn instemmende waardeering heeft. Met een variatie op een bekend woord zou ik wel durven zeggen: „nicht das Historische, sondern das Systematische macht selig”. Al zou ik er, in 't voorbijgaan, wel even op willen wijzen, dat m.i. de wetenschap van het Nieuwe Testament minstens zoo „theologisch seligmachend” is als de systematische. — In allen geval: kerk- en dogmengeschiedenis vormen niet het hart van de theologie (overigens is deze grootmoedigheid van mij minder dan zij lijkt, daar ik vasthoud aan het organisch verband

der theologische encyclopaedie). Maar ik meen dat men, juist staande op het standpunt van waaruit men met teleurstelling een slechts achter feiten aandravend historisme beschouwt, oog kan hebben voor de waarde der geschiedenis. Geschiedenis, „Geschichte” toch is meer dan historie, „Geschehenes”. „Geschichte” is, naar het woord van Seeberg, „Geist gewordenes Geschehen”. En dit „Geist gewordenes Geschehen der Geschichte” is het eigenlijke object van geschiedkundig kennen. Dit tot geest worden is een moeilijk proces, maar het wordt, Gode zij dank, niet van óns verwacht dit proces te voltrekken; wat wij als geschiedenis vatten en verstaan, begrijpen, d.i. samengrijpen in veeleenigheid van denkbaarheid, is het in categorieën gevormde en dit alleen; werkelijk kennen doen wij slechts datgene, wat reeds zin gekregen heeft dóór de geschiedenis zelf. Hier geldt Hebbel's woord dat de geschiedenis is „dat Bett das der Strom des Lebens sich selbst gräbt” ¹⁾. Dit beteekent iets anders dan de objectiviteit van de positivistische afspiegelingstheorie. Wie waarlijk geschiedenis ziet of zien wil, moet begrijpen dat hij een zeker perspectief ziet, en perspectief wordt mede bepaald door een ingenomen standpunt. Maar dit standpunt is, welbeschouwd, meer dan het resultaat van willekeur; het is mede door de geschiedenis zelf bepaald. Ik kan hier op deze dingen niet dieper ingaan; zij mogen volstaan om hén eenigszins gerust te stellen die meenen, dat men op den historie-weg geen ander vooruitzicht heeft dan de slechte oneindigheid van het historisme, om daar misschien wel ten prooi te vallen óf aan een bodemloos relativisme, óf aan een scepticisme dat de geschiedenis slechts als „Sinngebung des Sinnlosen” verstaat. Maar zóó is het niet; de geschiedenis biedt óók voor den theoloog een arbeidsveld. Dit mag en kan natuurlijk niet meer zijn, op de wijze der oude en verouderde kerkgeschiedenis, het in alles en dóór alles reproduceeren en gereproduceerd zien van wat Roessingh genoemd heeft het metaphysisch heilsdrama ²⁾. Dit was wel geschiedenis, maar ontbeerde al te zeer een historischen grondslag; het was de geschiedbeschouwing van een tijd die, zeer weinig kritisch, de geschiedenis eigenlijk als onderdeel en voortzetting van de bijbelsche geschiedenis zag. Die periode, gekenmerkt door een tekort of gemis aan historisch distantiebesef, ligt achter ons. Daarna is dan die andere opvatting gekomen welke, ten slotte alles relativeerend, alles, ook dat wat eens metaphysisch heilsdrama was geweest, plaatste in het platte vlak van een algemeen, louter historisch verband. Wat nu onze taak vormt is dit: dieperen zin, „Sinnzusammenhang” uit dat platte vlak te zien uitrijzen.

Het hoe daarvan aan te wijzen, of zelfs maar aan te duiden, is hier mijn taak niet. Het is trouwens nooit mijn onverdeelde taak — maar dit raakt mij persoonlijk. Het is mij nu voldoende als ik eenigszins aan-nemelijk maak, dat hier een taak ligt, die óók den theoloog met bijzondere systematische belangstelling niet beneden zich behoeft te achten, maar ook niet beneden zich mág achten. Daarnaast heb ik echter op iets anders

¹⁾ Deze uitspraak weliswaar niet geheel dekkend, maar er toch nauw verband mee houdend, is die van Prof. Huizinga: „Geschiedenis is de geestelijke vorm, waarin een cultuur zich rekenschap geeft van haar verleden” (Cultuur-historische verkenningen, Haarlem 1929, blz. 166).

²⁾ K. H. Roessingh, Geloof en Geschiedenis, Verzam. Werk., dl. II, blz. 305.

de aandacht te vestigen, ook in verband met de al eenige malen aangeduide voorkeur of „achterstelling”. Tot dusver redeneerde ik vanuit het standpunt van hem, die vóór alles en dóór alles zijn dogmatischen lust bevredigen wil. Maar ook hij zal, zoekend naar zinvolle geschiedenis, niet kunnen ontberen de historie. „Geschichte ist Geist gewordenes Geschehen”, zeker, maar iemand als Er. Seeberg, wien men zeker niet een positivistisch najagen der feitelijkheden mag verwijten, voegt daaraan toe: „wie umgekehrt der Geist auch nur wirklich ist in dem Geschehen der Geschichte”. Hij die geschiedenis wil, kan de historie niet ontberen! Hij zal dit beseffende, zich niet meer vleien met den waan het gebeurde als in een spiegel gereproduceerd te krijgen. Maar dit ontslaat hem allerminst van den plicht naar historie zoo objectief mogelijk te vorschen, eerlijk trachtend zich los te maken van alle vooroordeel. Doet hij dit niet, dan blijft zijn geschiedenis ijdele speculatie, fantasterij; dan zakt zij tot het peil der Spengler's en diergelijken uit vroegeren en lateren tijd, of, nog dieper, naar de stichtelijke historie, die overal den vinger Gods ziet (op zich zelf nog niet zóó erg), óók waar niets aan te wijzen valt! Geen geschiedenis zonder historie, dat is: onderzoek naar het gebeurde, zoo veel mogelijk uit de bronnen puttend, niet na-pratend maar voor-werkend. Dáár is een minutieus onderzoek naar betrekkelijk onbelangrijke stof meer waard dan het holle gebaar der ideeëngeschiedtliche methode die zeepbellen blaast, dan het ijdele spel van den „Systematiker der — zooals Brieger het uitdrukt — am grünen Tisch ein paar Ideen aufmarchieren lässt”. Slechts dán zal men eenigszins begrijpen „wie es eigentlich gewesen”, wanneer men tot het uiterste heeft getracht na te gaan „wie es wirklich geschehen” — al weet men dan ook dat hiermede hoogstens een limiet benaderd wordt. Geschiedenis ziet in perspectief waar historie met den neus op het platte vlak gedrukt blijft — zeker, maar geen perspectief zonder de figuren, feiten, omstandigheden, die eerst perspectief mogelijk maken.

Het is licht werk hierop uit de hoogte neer te zien als zijnde dit máár kennis vermeederen. Om te beginnen wil ik gaarne de kans riskeeren voor een droogen intellectualist of wijzigen schoolmeester te worden gehouden door een lans te breken voor die tegenwoordig zoo veel gesmade kennis. Terecht zegt Huizinga: „Het is niet, zooals de stormloopers tegen het intellect meenen, de kennis die schaadt, maar de intellectueele digestie, die hopeloos in de war is, alweer niet uitsluitend door de schuld van hen die het geestelijk voedsel hebben op te disschen, maar ook door de omstandigheden die teweegbrengen, dat het te haastig en te heet verzwolgen wordt”¹⁾. Er is een tijd geweest, zeker, dat kennis al te hoog werd aangeslagen. Tegenwoordig lijkt het wel vaak, alsof kennis het allergrootste kwaad, en kennisvermeederen een paedagogische en zedelijke zonde is. En niet alleen leeraren M.O. maar ook onderwijzers kan men om strijd hooren beweren, dat hun school er niet is om kennis bij te brengen maar om inzicht te ontwikkelen. Maar het alternatief óf kennis óf inzicht is verkeerd. En inzicht zonder een behoorlijk quantum kennis is, waar het een vak van wetenschap geldt, zeker onbestaanbaar.

Hiermee kom ik aan het laatste deel van mijn betoog, dat kort kan zijn.

¹⁾ Nederlands Geestesmerk², Leiden 1935, blz. 22.

Want is het eigenlijk noodig in den breede uiteen te zetten, dat kennis van de geschiedenis van het Christendom een bezit is, dat reeds waarde vertegenwoordigt ook buiten alle speculaties over het probleem der geschiedenis om? Ik zwijg daarom ook van de apologetische en missionaire waarde der kerk- en dogmengeschiedenis. Ik raak slechts even aan de onontbeerlijke waarde, die geschiedenis en historie hebben om het heden te kunnen verbinden aan het openbaringscentrum van het Evangelie. Deze dingen zijn zoo vanzelfsprekend, dat betoog overbodig mag heeten. Laat mij slechts herinneren aan den schat van het getuigenis van christelijke vroomheid, dat de geschiedenis geeft, en waarnaar wij hebben te vorsch en met zuivere en zuiverende handen, vroomheid die óók — ik weerhoud mij om te zeggen: zelfs — den theoloog niet onverschillig mag zijn. Trouwens: deze dingen raken eigenlijk meer de animo om zich met de voor een examen vereischte studie bezig te houden. En aan deze animo ontbreekt het naar mijn weten over het algemeen niet, al zal uiteraard de een meer belangstelling hebben voor het historische en concrete, de ander voor het wijsgeerige en speculatieve.

Slechts één ding mag niet ongezegd blijven. Het is dit, dat historie-beoefening, ook los van het zoeken naar „geschiedenis” in bepaalden zin, waarde heeft en houdt voor den wetenschappelijken mensch. Natuurlijk denk ik er niet aan deze waarde aan andere vakken te ontzeggen. Maar zoolang wetenschappelijke arbeid beteekent kritisch, onbevangen, eerlijk, zorgvuldig werken onder strenge geestelijke zelftucht, zoolang vindt die arbeid een terrein op het veld der kerk- en dogmengeschiedenis, waar veler spoor ons leidt en tot volgen prikkelt.

G r o n i n g e n .

L I N D E B O O M .

Boekbesprekingen.

Dr. D. Loenen, Mens en maatschappij in Plato's „Republiek". Serie „Vragen-van-Nu" nummer 16. Prijs f 0.75; bij intekening op de serie f 0.60. Uitg.: Van Gorcum & Comp. N.V. — Assen.

De schr. bestrijdt, in den vorm van een positieve uiteenzetting, de opvatting, als zou Plato's „Republiek" een absolute staat zijn, die het individuele leven geheel absorbeert en waarin de lagere standen de materiele basis zouden zijn voor de hogere. Hij stelt daar tegenover, dat voor Plato die samenleving de ideale is, die de mogelijkheid schept voor alle menschen hun natuurlijke ziele- en geesteskrachten te ontwikkelen en te activeeren.

Een helder geschreven brochure, die de moeite van het lezen waard is.
J. H. V.

Dr. T. Goedewaagen, Wat is een volk? Serie „Vragen-van-Nu", nr. 15. Idem.

Ook op dit deeltje van de serie „Vragen-van-Nu" vestigen we gaarne de aandacht. Met geschoolde vaardigheid weet de schr. de begrippen te hanteeren en te rangschikken. Hij onderscheidt in het begrip volk de aspecten: volksaard, volksarbeid en volksorde. Jammer, dat door de beknoptheid het geheel wat schematisch moest worden.
J. H. V.

Mr. H. J. Wytema, „Het sterke Gezag", Lankamp en Brinkman, Amsterdam. Prijs f 0.45. 38 blz.

Nummer 4 in de serie „Eenheid, Vrijheid, Geloof", dat het hooge peil dezer serie handhaaft. Een weloverwogen analyse van het gezag binnen ons staatsbestel en een pleidooi voor een welbegrepen eigen recht der overheid.
H. F a b e r.

Mr. H. Fortuin, „Internationale Rechtsorde", Lankamp en Brinkman, Amsterdam, 1935. Serie „Eenheid, Vrijheid, Geloof". Prijs f 0.45, in abonnement van zes nummers f 2.25. 45 blz.

Een goed overzicht van de geschiedenis van den strijd om het volkenrecht, met een aardige typeering van de geestelijke stroomingen, die kan werken.
H. F a b e r.

Inning abonnementsgelden.

De uitgevers zouden gaarne 1 November a.s. de abonnementskwitanties ter inning afgeven.

De abonnementsprijs voor de lopende 7e jaargang (Oct. '35—Oct. '36) bedraagt f 2.50. Nu kan men zich f 0.15 incassokosten besparen door het bedrag vóór 1 Nov. a.s. te storten op postrekening 2255 van Van Gorcum & Comp. N.V., Assen.

Na dien datum zal er met genoemde verhoging over worden beschikt.

Binnenkort verschijnt:

MODERN HEIDENDOM

DOOR

PROF. DR. A. H. DE HARTOG
HOOGLERAAR TE AMSTERDAM

PRIJS . . . F 1.60
GEBONDEN F 2.25

„Een geniaal boek! In forse greep vat de schrijver de geest van het moderne heidendom, zoals het zich openbaart in Naturalisme, Humanisme en Nationalisme. De diepgaande beschouwing van den schrijver over het Westerse heidendom van onze tijd is tegelijk een bezielend en bezielend profetisch getuigenis, dat zal inslaan. De behandeling van dit onderwerp door dezen schrijver is een boek van bijzondere actualiteit en van blijvende betekenis.”

Uit het prospectus

Verkrijgbaar bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. - AFD. BOEKHANDEL - GIRO 2255 - ASSEN

BEPALINGEN UIT DE REGLEMENTEN DER NEDERLANDSCHE HERVORMDE KERK, waarvan de kennis onmisbaar is voor allen, die in haar belang stellen, in het bijzonder voor Ouderlingen, Diakenen, Kerkvoogden en Notabelen. Bewerkt door *Ds. C. W. Ooolsma*, Hervormd Predikant te Groningen. Derde, veel vermeerderde en bijgewerkte druk. Prijs in linnen omslag f 0.90, in kunstleer gebonden f 1.35.

Dit is eigenlijk een derde, veel vermeerderde en bijgewerkte druk van een boekje, dat zijn nut reeds heeft bewezen en waar dan ook telkens weer naar gevraagd werd uit allerlei oorden des lands. De samensteller schrijft o. a.: „Wij, Hervormden, hebben een heel dik wetboek, en het wordt altijd nog maar meer. Ook dáárom schaffen de meeste ouderlingen, diakenen, notabelen en zelfs kerkvoogden zich maar geen wetboek aan, zij gelooven meestal wel, dat hun dominees voor de noodige inlichtingen wel zullen zorgen. Dat het voor leden van dorpskerkeraden en ook voor menig ouderling, diaken en notabel in een stadsgemeente noodig is dien heelen bundel van meer dan 300 blz. in bezit te hebben, zal wel niemand beweren. Maar dat het aan den anderen kant toch ook wel wat ál te dwaas is, dat menigeen van geen enkele bepaling anders dan bij geruchte of overlevering afweert, zal eveneens algemeen worden toegegeven.” — Dit eenvoudige boekje wil er geen aanspraak op maken, dat het volledig is. Bij zeer ernstige en gecompliceerde gevallen zal het „dikke” en complete wetboek wel moeten worden geraadpleegd. Maar hier is *alles* weggelaten, wat voor „lagere” besturen van geen beteekenis is, en waarvan de kennis in meer gewone omstandigheden onnoodig is. Deze collectie is uit de ervaring ontstaan en gegroeid. Ieder, die het handige boekje gebruikt, zal ontdekkingen doen, en als men dan bovendien hier invult, wat nog ingevuld kan worden (er is b.v. een aftredingsrooster bijgevoegd), zal men ongetwijfeld veel profijt kunnen trekken van wat hier wordt geboden.

Verkrijgbaar bij den Boekhandel de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. — GIRO 2255 — ASSEN.

Onlangs
verscheen:

E. JANSEN SCHOONHOVEN

CHRISTELIJK PACIFISME NU!

Een nuchter en zakelijk boek. En toch een idealistisch boek. Want het geeft uitzicht.
Alg. Weekbl. v Chr. en Cult.

Doch in ieder geval is dit belangrijke boek voor een ieder die eenige mede-verantwoordelijkheid gevoelt voor deze verscheurde wereld vol wantrouwen, vrees en haat, een lichtend baken.
Ons Leger.

Wij zijn op dit hoofdbetoog van Ds Jansen Schoonhoven in het bijzonder ingegaan, niet omdat wij zijn godsdienstig standpunt, dat hij vooraf laat gaan en zijn sociaal standpunt dat hij laat volgen minder belangrijk achten, maar omdat het in de kring van het recht-sche Christendom, waaruit de schrijver voortkomt, een vrijwel nieuw geluid is.

Weekbl. „Opbouw”

De verschijning van dit werk begroeten we met groote sympathie. Over het oorlogsvraag-stuk is vanuit „christelijk standpunt” de laatste jaren zooveel onbevredigends geschreven (meest in brochures), dat het goed doet eindelijk eens een frisch en tegelijk zakelijk en idea-listisch, ja een geloovig getuigenis te kunnen lezen. Want deze benamingen mogen we op dit boek wel toepassen. We begroeten dit boek als een frissche wind in een benevelde at-mosfeer!

Nw. Kerkel. Leven.

Prijs f2.- ing., f2.75 geb.

Verkrijgbaar in den Boekhandel

VAN LOGHUM SLATERUS N.V. - ARNHEM

PREEKBOEKJES. 24 bladzijden, 24 lijnen. Prijs per 25 ex. f 1.75;
50 ex. f 3.—; 100 ex. f 5.50. Thans verkrijgbaar in betere uitvoering.

Levering franco. Model wordt op aanvraag onberekend toegezonden.

VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

Het Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie

vormt een achtergrond in het georganiseerde wijsgerige leven van onze tijd. Zo veel mogelijk worden de diverse rubrieken van het wijsgerig denken be-handeld: de kennisleer, de logica, de taalphilosophie, de meta-physica, de wijs-begeerte van de natuur en de mathesis, de ethica, de wijsbegeerte van het recht, van de geschiedenis, van de godsdienst, enz.

Abonnementsprijs 17.50 per jaar; studentenabonnementen 15.— Vraagt een gratis proefnummer aan de uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

Wie geeft mij voorlichting?

Ge kunt u regelmatig laten voorlichten over de belangrijkste kerkelijke en theologische vraagstukken. Daartoe dient het

Maandblad „Kerkopbouw”

De Commissie van Redactie bestaat uit:

Prof. Dr. A. M. Brouwer, Dr. G. W. Oberman, Ds. B. J. Aris, Dr. J. F. Beerens, Prof. Dr. H. Th. Obbink, allen leden der Uitvoerende Comm. der Vereen. „Kerkopbouw”. Secr. der redactie: Mr. P. H. Th. Stevens, Laan van Soestbergen 47bis, Utrecht.

Vaste medewerkers zijn:

Dr. C. J. Bleeker, Mevr. W. E. Bar. esse van Boetzelaer van Dubbeldam-v. d. Hoop van Slochteren, Dr. W. Th. Boissevain, Ds. C. B. Burger, Mej. H. W. Crommelin, Ds. J. G. W. Goedhard, Mr. G. P. Haspels, Ir. Dr. J. F. B. van Hasselt, Ds. W. A. Hoek, Prof. Dr. Ph. Kohnstamm, Prof. Dr. F. W. A. Korff, Prof. Dr. G. v. d. Leeuw, Prof. Dr. J. Lindeboom, F. A. Baron van Lynden, Ds. O. Noordmans, A. Oosterlee, Prof. Mr. Paul Scholten, Mej. M. E. Serton, Dr. M. C. Slotemaker de Bruine, G. S. Stokmans, Ds. D. Tromp, Prof. Dr. C. G. Wagenaar, R. E. Wierenga, Ds. W. A. Zeydner.

Dit leidinggevend blad verschijnt den 15den van iedere maand. Abonn.prijs slechts f 1.— p.jr. Leden van „Kerkopbouw” ontvangen het blad gratis. Opgave van abonnementen a. d. uitgevers

BOSCH & KEUNING - BAARN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. M. DE JONG (Leiden), Hoofdredacteur — P. J. ROSCAM ABBING (Groningen),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — S. J. RIDDERBOS
(Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).
Alle stukken voor de redactie aan: P. J. ROSCAM ABBING,
Oosterhaven Z.Z. 3, Groningen; Vacantie-adres: N.H.Pastorie, Valburg (Bet.).
Ab-actiaat der Vereen.: R. J. W. NIJKAMP, Keizersgracht 162, Amsterdam (C.).

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75
6 NUMMERS PER JAAR

7e JAAR Nr. 2.



DECEMBER 1935.

INHOUD

AAN DE LEZERS 33

Dr. F. W. GROSHEIDE, Verschuiving der belang-
stelling 34

M. H. BOLKESTEIN, Iets over de Kairos-idee bij
Paul Tillich 39

H. FABER, Uit den strijd om de vernieuwing der
Theologie 50

J. M. DE JONG, Kroniek 54

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



DR. W. J. AALDERS

Hoogleraar aan de Rijks-Universiteit te Groningen

HET GEWETEN

PRIJS

geb. f 4.90

Het boek wil het geweten in zijn verschijningsvormen, historisch en actueel, schetsen en in zijn wezen verstaan, zoowel het algemeen-menschelijke als het specifiek-christelijke. Behandeld worden ook de variaties en afwijkingen, de vraag naar beïnvloeding, groei en oefening; de casuïstiek, de gewetensvrijheid en het gezag van het geweten.

Verkrijgbaar bij den Boekhandel en bij den Uitgever J. B. WOLTERS, Groningen, Batavia



Eerste klas

Kleedermakerij naar maat

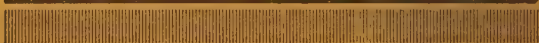
J. Zonnestein,

Clercqstraat 68, Telf. 81980

Amsterdam

Het beste adres voor Ambtskleeding

Coupeursbezoek door het geheele land zonder prijsverhooging



Juist uit:

DE ETHIEK EN HET PROBLEEM VAN HET BOOZE.
Een studie naar aanleiding van de ethische en godsdienst-
philosophische geschriften van Immanuël Kant, door Dr
A. J. Rasker.

De schrijver tracht, uitgaande van Kant's methode der transcendentale deductie, aan te tonen, dat de wijsgerige ethiek veel meer met de werkelijke levensvragen te maken heeft, dan van theologische zijde dikwijls wordt toegegeven. Dit wordt in het bijzonder uitgewerkt ten aanzien van het probleem van het boze. In het derde deel geeft de schrijver schetsmatig aan, hoe hij zich het verschil tussen de wijsgerige en de theologische probleemstelling voorstelt. Van Gorcum's Theologische Bibliotheek nr 3. Prijs f 2.90.

DE GODSDIENSTIGE GEDACHTEN IN DE XXe EEUW, door
Dr G. Horreüs de Haas. Prijs ing. f 3.75, geb. f 4.50.
In dit nieuwe boek heeft de schrijver met zijn eigen
uitgebreide lezerskring — over het hele land verspreid
— zijn gedachten over het moderne wereldbeeld, de gods-
dienstige idee in de vormgeving daarvan samengevat.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij de uitgevers
VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. M. DE JONG (Leiden), Hoofdredacteur — P. J. ROSCAM ABBING (Groningen),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — S. J. RIDDERBOS
(Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).
Alle stukken voor de redactie aan: P. J. ROSCAM ABBING,
Oosterhaven Z.Z. 3, Groningen; Vacantie-adres: N.H.Pastorie, Valburg (Bet.).
Ab-actiaat der Vereen.: R. J. W. NIJKAMP, Keizersgracht 162, Amsterdam (C.).

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75
7e JAAR Nr 2. DECEMBER 1935.

Aan de lezers.

De nieuwe redactie van de Vox Theologica is zich bewust van de verantwoordelijkheid die zij op zich genomen heeft. Het wil iets zeggen anno 1935 de leiding van een bloeiend wetenschappelijk tijdschrift over te nemen. Dat dit mogelijk is, danken wij aan de wijze waarop de twee vorige redacties hun taak vervuld hebben zoodat de Vox is geworden tot een veelgelezen blad.

Voorop sta dat continuïteit in opzet betracht zal worden. Dit beteekent dat ondergeteekenden als voornaamste oogmerken van de Vox blijven zien: oriënteeren en stimuleeren. Oriënteeren op het wijde gebied der theologie door artikelen, kroniek en bespreking van wat aan belangrijks verschijnt. Waar de belangstelling zich verplaatst en accenten verlegd worden dient dit in de keuze der artikelen uit te komen: dit is het steeds wisselend element dat in ons blad voorondersteld blijft. Stimuleeren wil de Vox door oudere studenten en jonge predikanten om bijdragen te vragen en zoo de wetenschappelijke activiteit te vermeerderen.

Dat voor de eerste taak — oriënteeren — hoog- en zeergeleerde personen om medewerking gevraagd zal worden behoeft niet in tegenspraak te komen met de tweede: zooveel mogelijk studenten en pas afgestudeerden aan het woord te laten komen en de Vox te doen versieren met een bonte reeks van bijdragen over onderwerpen, waarin men zich verdiept heeft. In de combinatie van deze beide motieven was altijd de bekoring van de Vox gelegen.

Plannen mede te delen heeft zijn bezwaren, vooral als men zoo afhankelijk is van de medewerking van vele anderen als de Vox-redactie. Laten wij slechts van een plan gewagen: een nummer uit te geven waarin theologen van verschillende overtuiging datgene bespreken wat naar hun meening de eigenlijke problematiek in eigen kring is, het voornaamste waarop theologische arbeid zich te richten heeft.

DE REDACTIE.

Verschuiving der belangstelling.

Wie de Nieuwtestamentische wetenschap van de laatste dertig of veertig jaren overziet, bemerkt, dat zich veranderingen hebben voorgedaan, die met de uitdrukking verschuiving der belangstelling zeker niet te kras worden getypeerd. Wat de mannen, die thans den middelbaren leeftijd hebben overschreden of bereikt, in hun studententijd bezighield, wordt heden ternauwernood de aandacht waardig gekeurd en misschien alleen als bestanddeel van een wettelijk vastgesteld examenprogramma in eere gehouden, terwijl omgekeerd de leidende geesten bij het begin van deze eeuw meewarig de schouders zouden hebben opgehaald over de dingen, die heden de geesten bewegen en die in de oogen van een vorige generatie slechts den naam van onwetenschappelijk gedoe konden worden waardig geacht.

Het bewijs voor de stellingen, die ik daar neerschreef, is heusch niet moeilijk te leveren. De periode van den overgang van de negentiende naar de twintigste eeuw was de gulden tijd van de inleidingswetenschap en de bijbelsche theologie. Ge kunt er de boekenplanken van de oudere Nieuwtestamentici op nazoeken. Ge ziet een lange rij inleidingen van behoorlijke dikte, want een man van het vak, die geen inleiding schreef, had zijn naam te grabbel gegooid. En wat de bijbelsche theologieën betreft, Duitsche, Engelsche en Fransche geleerden streden om den voorrang. En wie er een noodig had, zuchtte onder de moeilijkheid der keus.

Hoe is de toestand sinds veranderd! Er zijn enkele bekende inleidingen — Appel, Barth, Feine — die als academische handboeken van tijd tot tijd een nieuwen druk beleven. Doch het duurde van 1906 tot 1931, eer het noodig werd, dat Fascher Jülichers bekende Einleitung in nieuwe bewerking deed verschijnen. En wat de bijbelsche theologie betreft, is het niet tekenend, dat van Feines boek pas een nieuwe druk verscheen, onveranderd, alleen wat bijgewerkt in de litteratuur?

Nood der tijden, crisis klaagt ge. Ik wil aan deze verschijnselen niet alle beteekenis bij de verklaring ontzeggen. De boeken zijn dunner dan vroeger en niettemin duurder, wat op schaarscher verkoop moet wijzen. Maar er verschijnen er nog altijd genoeg, te veel, dan dat één man zijn eigen gebied behoorlijk zou kunnen overzien. En de inhoud van het nieuwe, dat vooral vraagt nadere bespreking, is van geheel ander karakter, dan veel, wat voor dertig jaren van de pers kwam.

Vraagt men, waar dan wel de oorzaak der verandering is te zoeken, dan zie ik verschillende factoren van zeer verschillenden aard. Factoren,

die met elkander meegewerkt hebben, maar die ook door elkaar heen hebben gewerkt, een enkele maal misschien zelfs elkander tegengewerkt. Zoodat ik maar zeggen wil, ik kan me niet inbeelden het verschijnsel volledig te verklaren. Ik kan echter wel enkele dingen opnoemen, die ten slotte duidelijk in het oog vallen. Voorts verzoek ik daarbij te bedenken, dat ik voorloopig alleen op de eindpunten let, waarbij ik het heden als bekend onderstel en van het verleden iets heb gezegd. Van overgangen, van wat bij alle verandering misschien nog gelijk bleef, moet nader worden gesproken. De vraag is thans, waarom ging het oude dan weg, wat beëidde het heden voor.

Dan noem ik in de eerste plaats, dat het historisch-kritisch onderzoek tot een zekere afsluiting was gekomen. Alles was tot in de kleinste kleinigheid bekeken. Alles, wat uit de boeken van het Nieuwe Testament zelf was af te leiden en wat de kerkvaders hadden opgemerkt, was overwogen en nog eens overwogen. Er viel niets meer te bedenken, dat al niet reeds was opgemerkt. Men kwam niet verder. Ik moet hier bepaald ook noemen het groote werk van Theodor Zahn en zijn medewerkers, dat door zijn schat van bewijsmateriaal vrijwel ieder overtuigde. Er kwam over veel dingen meer en meer een communis opinio. Of men kwam, gelijk m.n. bij de m.i. niet te handhaven twee bronnen hypothese, tot zooveel verschil in de onderdeelen, dat de verwarring met den dag grooter werd en men hoogstens nog struikjes, zeker geen bosch zag. Een wetenschap, die geen perspectieven meer biedt, waarbij men niet hopen kan tot nieuwe of tot andere resultaten te komen, moet doodloopen. Dat was het lot van de inleidingswetenschap.

Een tweede factor was, dat de Nieuwtestamentische wetenschap te veel kamergeleerdheid was geworden. Het was de dood in de pot. Het leven was er uit en er was geen aansluiting bij het leven meer. Wonderlijk genoeg, in een tijd, waarin, anders dan tegenwoordig, de systematische wetenschappen nu niet bepaald in eere waren, werden de schrijvers van de boeken van het Nieuwe Testament tot hoogleeraar in de dogmatiek en in de ethiek gemaakt, die in de brieven, ja zelfs in de evangeliën, hun theologie ontwikkelden. Een methode, die natuurlijk twee kanten kon uitgaan en ook inderdaad ging. Aan de ééne zijde vond ieder eigen systeem bij Paulus, Mattheus, Johannes, terug en deed het oude: iedere ketter heeft zijn letter, weer ten volle opgeld, aan de andere zijde werden — het weinige materiaal liet niet veel anders toe! — aan de Bijbelschrijvers systemen in de schoenen geschoven, waarvan geen verstandig man mocht vermoeden, dat ze ooit hebben bestaan. Toen eenmaal de ban gebroken was en men ging zien, dat het verkeerd was geweest de Bijbelschrijvers tot theologen te maken, was de bijbelsche theologie in beginsel van de baan. Wat hier van de bijbelsche theologie gezegd is, geldt mutatis mutandis ook van de beschrijving van het leven van Jezus, een punt, waarop we nu niet nader ingaan.

De laatste factor, dien ik noem, sluit zich nauw bij de vorige aan, valt er misschien ten deele mee samen, maar is er toch ook door zijn meer algemeen karakter en zijn anders gericht zijn, duidelijk van te onderscheiden. Historisch-kritisch onderzoek en bijbelsche theologie drijven de analyse op de spits en men kreeg genoeg van een analyse, die de bloem van blad na blad beroofde, doch de bloem zelf te gronde liet gaan. Men

riep om synthese. Om een synthese, die practisch gericht was. Wat hebben we aan al onze wetenschap, indien ze ons niet verder brengt? We willen leven uit de Schrift, troost uit haar putten. We willen ons niet voor niets met het Nieuwe Testament bezighouden! Het historisme neigde ten ondergang. Het is goed de geschiedenis te kennen, maar we leven in het heden. Ik zou elk van de zinnen, die ik daar neerschreef, breeder kunnen uitwerken, ik zou ze meer met elkander in verband kunnen brengen, ik zou kunnen gaan uiteenzetten, wat ik in het genoemde waardeer en wat ik wil verwerpen, ik laat dat alles op dit oogenblik achterwege en druk, wat ik zeggen wil, in het kort aldus uit: de tijd veranderde, en dat was van groote beteekenis ook voor de wetenschap van het Nieuwe Testament.

Zoo wijzigde zich dan de toestand. Niet opeens, zeer langzaam slechts. Er zijn nu nog overblijfselen van wat vroeger algemeen was. Er waren ook voorbereidingen, nevenfactoren, die zonder de veranderingen zelf te bewerkstelligen, toch er toe bijdroegen, dat ze allengs kwamen. Ik noem de godsdienst-historische school. Men kan met reden vragen, of haar bloeitijd niet liever vóór, dan na 1900 te stellen is. Voor ons doel is van belang, dat ze in zooverre een verschuiving beteekende, dat ze niet vroeg, naar den oorsprong der boeken, maar naar den oorsprong van hun inhoud. Belang had niet het onderzoek: vanwaar het geschrift, doch: vanwaar de stof. In de tweede plaats kan worden opgemerkt, dat men in plaats van over de theologie der bijbelschrijvers over hun religie ging spreken. De titels van Feines twee bekende werken spreken hier in den meest volstrekten zin des woords boekdeelen. Natuurlijk werkte hier invloed der ervarings-theologie om nu maar een algemeenen term te gebruiken, maar toch is het genoemde verschijnsel ook in zooverre van belang en een voorbode van wat later zich duidelijker zou gaan afteekenen, dat het sprak van herstel der eenheid en men niet langer in systematicis de dingen anders zag dan op het terrein van het Nieuwe Testament. De theorie der gemeentetheologie, die met name onze evangeliën heetten te bieden, ligt in dezelfde richting. Dat ik persoonlijk noch van de godsdiensthistorische school wil weten, noch met de beschouwingen der religie en gemeentetheologie kan medegaan, mag me niet verhinderen op te merken, dat een en ander zoo al niet zuiverend, dan toch ten minste ontdekkend heeft gewerkt.

Silent leges inter arma. Door den grooten oorlog heeft ongetwijfeld ook de Nieuwtestamentische wetenschap schade geleden. Mannen van naam zijn gesneuveld, velen zijn onttrokken aan hun wetenschappelijken arbeid. Zoo is het gekomen, dat pas in de periode na den oorlog, die zelf een wetenschappelijk interregnum beteekent, de groote beteekenis aan den dag gekomen is van een tweetal boeken, dat in 1913, vlak vóór het uitbreken van den krijg verscheen, ik bedoel Boussets *Kyrios Christos* en Nordens *Agnostos Theos*.

Wanneer ik deze boeken noem vereischt dat een nadere toelichting. Wij stellen de Kerkhervorming 31 Oct. 1517, den dag, waarop Luther de stellingen aansloeg aan de slotkapel te Wittenberg. Anderen noemen liever 1520, toen de Hervormer den pauselijken bul en de decretaliën verbrandde. Er kunnen verschillende data worden genoemd. Vast staat, dat Luthers daad geen weerklank zou hebben gevonden, indien het niet lang broeide, indien ze niet lang was voorbereid.

In dezen zin wijs ik op de boeken van Bousset en Norden. Ze staan niet

alleen, ze zijn symptoom, exponent als men wil. Er zou in ieder geval meer te noemen zijn. Maar bij hen, beiden vooraanstaande mannen, teekent zich het nieuwe duidelijk af. En toen men de oorlogsperiode gehad had, om, waar het althans mogelijk was geweest, over deze boeken na te denken, zag men pas goed, van hoeveel beteekenis ze waren geweest. Er kwam een stroom van litteratuur, niet alleen over, meer nog in verband met of naar aanleiding van.

Bousset was een volbloed aanhanger van de godsdiensthistorische school. Daar levert reeds zijn kommentaar op de Openbaring van Johannes, 1896 verschenen, het bewijs van. Wanneer ik hem dan toch een voorlooper en wegbereider van het nieuwe noem, dan is dat, omdat hij in zijn *Kyrios Christos* de eenheid heeft pogen te grijpen, de lijnen heeft getrokken, een constructie heeft gegeven. Men werpe niet tegen, dat Bousset hier optreedt louter als aanhanger van de historische school. Ik bestrijd niet, dat Bousset historicus wil zijn, ik geloof zelfs, dat men hem gegriefd zou hebben, wanneer men hem van de godsdiensthistorische (ook hier hoort men het historisch!) school had losgemaakt. Niettemin, wanneer hij den *Kyrios zóó* in het middelpunt plaats, als hij doet, wanneer hij aldus de lijnen trekt, dan gaat hij ver boven het louter historische uit, dan nadert hij tot de beantwoording van de vraag: Wat dunkt U van den Christus? Het Christelijk geloof is weer geworden een uit het verleden tot in het heden levende macht. De constructie van Bousset is fel bestreden. En terecht. Ik acht haar uitermate verwerpelijk. Ze rust op een grondslag, die geen grondslag mag heeten, doch een samenraapsel van hetgeen Bousset kon gebruiken. Niettemin moet worden erkend, dat de constructie haar intrede had gedaan en dat bleef van groote beteekenis.

Norden, de litterator, wierp zich op den vorm. Hij stond daarin niet alleen. Zijn collega Gunkel, de leermeester van Dibelius, schreef *Die Sagen der Genesis*. Deissmann onderscheidde den brief van den epistel. Ik zeg alweer, niettemin, niettemin heeft Norden door zijn, ondanks al de bezwaren, die ik er tegen heb, schitterend te noemen behandeling van *Hand. 17* laten zien, wat er door op den vorm te letten op het gebied van de Nieuwtestamentische wetenschap viel te bereiken.

Zoo zien we een nieuwe periode komen en zich al duidelijker afteekenen, waarin twee dingen meer en meer de aandacht vragen, de inhoud in zijn eenheid en de vorm, en beide worden met elkander in verband gebracht. Aldus ontstaat langzamerhand een op het leven gerichte synthese. Het pleiten voor historische onbevooroordeeldheid ligt achter den rug. Men komt er rond voor uit persoonlijk geïnteresseerd te zijn bij wat het Nieuwe Testament bevat. Men gaat er weer eigen theorieën mee goed praten. Men geeft een exegese, die er zich niet voor schaamt stichtelijk te zijn. Men trekt lijnen naar de practijk, men stelt zich met zijn wetenschap midden in het leven. Meer nog, men begint aan het Nieuwe Testament te werken als aanhanger van de phaenomenologische school of als existentiefilosoof, men ziet het onder eigen aspect of vindt er eigen aspect duidelijk in terug. Men werkt centraal.

Bij dat alles verricht de overweging van den vorm hulpdienst. De vormhistorische school heeft vele aanhangers. Doch de bestudeering van den vorm, den betoogtrant, het rythme vindt tenslotte haar doel niet in zichzelf. Het is om het karakter van het geschrift, het geheel des te beter

te kunnen verstaan. Daartoe dient in den grond der zaak ook de ommezwaai die het Hellenistische naar den achtergrond dringt en het Joodsche naar voren brengt. Daarin immers wordt de vraag beantwoord, wat is de eigenlijke voedingsbodem van het Nieuwe Testament. Tegenover een eenzijdig zien naar Griekenland staat thans een misschien ook weer eenzijdig zien naar Palestina. Maar men kan niet ontkennen, dat de meerderheid der auctores secundarii van het Nieuwe Testament Jodenchristenen waren. Zoo kan de terugkeer tot het Jodendom op zichzelf een vrucht zijn van het werk der historische school, maar geen ander doel hebben, dan de verklaring van vorm en over den vorm van den inhoud, om zijn verklaring los te maken van een wereld, waaraan de schrijvers meer uiterlijk verbonden waren, immers door de uiterlijke taal, die ze schreven, en over te brengen naar het terrein der gedachte.

Nu schreef ik boven, dat ik in dit opstel in de eerste plaats op de eindpunten letten zou, om aldus de verandering duidelijk in het licht te stellen. Ik sprak van overgangen. En daarover thans een enkel woord. Die overgangen ziet men vooral in den kommentaar, de kommentaar, die op practische gronden, de behoeften van ambt en kerk, altijd noodzakelijk blijft. Maar de kommentaar komt toch ook in zekeren zin achteraan. Hij moet steunen op de voorstudie, op het détailonderzoek, op het algemeene aspect, dat eerst dient te worden ontwikkeld, nagegaan in zijn gevolgtrekkingen, eer de kommentaar er winst mee kan doen. Men ziet, dat duidelijk, wanneer men let op de vier verschillende bewerkingen, die achtereenvolgens van Meyers bekenden, nu al meer dan een eeuw ouden kommentaar verschenen, en die met elkander vergelijkt. Men ziet het zelfs in een veel kortere spanne tijds, b.v. door het verschil op te merken tusschen de nieuwe en de oude drukken van Lietzmanns Handboek, door de laatste deelen van den International Critical naast de oudere te leggen. Ja wie zich rekenschap geeft van de methode gevolgd in Barths verklaring van 1 Kor. en van Fil. in onderscheid van de methode, waarnaar de brief aan de Romeinen is behandeld, ziet, dat ook aan een man als Barth de kritiek, laat mij liever zeggen de tijd en het zelfonderzoek niet zonder invloed te oefenen zijn voorbijgegaan. Kortom, de kommentaar houdt eenerzijds den band met het verleden vast, maar ontwikkelt zich toch, langzaam evenwel en niet steeds zoo consequent, als men gezien de theoretische uiteenzettingen, zou verwachten. Zoo zie ik in den kommentaar de overgangen, van het historische door het godsdiensthistorische naar het levende, het existentiële; van het Grieksche (Heinrici) naar het Joodsche (Schlatter); van het litterair-historische naar het vorm-historische; van het analytische naar het synthetische. Men bedenke, dat het hier langzaam gaat en zelden consequent.

Van het analytische naar het synthetische, wanneer ik het zóó zeg en ik geloof, dat ik het zoo ook zeggen mag, dan zien we duidelijk, dat de ontwikkeling van de Nieuwtestamentische wetenschap mee ging met de ontwikkeling van heel het leven. We zijn in de dagen der encyclopaedieën (hoevele verschenen er niet?), in de dagen van eenheid en samenvatting. Men wil een bosch en niet alleen boomen. Men vraagt om geest, leven ook op het terrein van de Nieuwtestamentische wetenschap.

Ten slotte, ik heb me in wat ik tot dusver schreef, wel niet onthouden van alle waardeeringsoordeel, maar ik ben toch vrij objectief gebleven.

Men is daarmede, en men heeft gelijk, natuurlijk niet tevreden. Wanneer ik van verschuiving der belangstelling spreek, wil men weten, of ik meen, dat vooruitgang dan wel achteruitgang moet worden vastgesteld.

Ik heb niet de minste reden om mijn meening niet uit te spreken, maar ik kan dat niet in een enkel ja of neen doen. Dat gaat wel in een enkel geval, zoo ten aanzien van de godsdiensthistorische school, die ik als Gereformeerd theoloog alleen maar kan veroordeelen. Maar neem nu de historische school. Indien deze school de boeken van het Nieuwe Testament tot puur menselijke producten maakt, producten, die ze kan plaatsen te midden van allerlei andere litteratuur, indien ze ze schaart in de rij der oud-Christelijke letterkunde, dan verzet ik me tegen zulk een die boeken van hun karakter berooven, zulk een ontkennen van de Goddelijkheid van hun inhoud en oorsprong, gelijk die ook door het zelfgetuigenis dier boeken worden aangewezen. Maar als nu de nieuweren komen en elken band met de historische school willen doorsnijden, als ze gematigd onverschillig staan tegenover den oorsprong der boeken en de tijdsomstandigheden, waaronder ze ontstonden, als ze er alleen Gods stem in het heden, zonder achtergrond van het verleden, zich uit hooren tegenklinken, dan kan ik slechts waarschuwen tegen zulk een miskennis van het bestel Gods, Die de boeken in dien bepaalden tijd ons heeft gegeven. Wanneer de nieuweren alle aandacht besteden aan den vorm, dan verklaar ik, dat ook mij die vorm niet alleen niet onbelangrijk voorkomt, maar dat ik hem onafscheidelijk van den inhoud met dien inhoud door God gegeven acht. Doch als men in den vorm het eigenlijke gaat zien, meent, dat de vorm feitelijk uitmaakt, waarmede we te doen hebben, dan blijft voor mij de vorm aan den inhoud ondergeschikt.

Dat wil zeggen, ik kan veel in het nieuwe waardeeren, bepaald dit, dat het een levende Schrift wil, een, die ons toespreekt en ons leven beheerscht. Maar ik kan daarvoor niet alles van het oude prijsgeven. En dat ik het zoo zie, is het gevolg daarvan, dat ik geloof, dat de boeken van het Nieuwe Testament overeenkomstig hun zelfgetuigenis, dat ten slotte vorm en inhoud beide raakt, ons van God zijn gegeven.

Dr. F. W. GROSHEIDE.

Iets over de Kairos-idee bij Paul Tillich.

1. Inleiding.

Tot nog toe werd er weinig geschreven over de nu uit Duitsland uitgeweken godsdienstphilosoof Paul Tillich ¹⁾. Toch is het zeer de moeite waard, een onderzoek in te stellen naar de bedoeling van een groot aantal geschriften en artikelen, door Tillich in de loop der jaren gepubliceerd. We wagen daarom een poging, een kijk te krijgen op het systematies middelpunt van Tillich's gedachten, dit aan de hand van de Kairos-idee. Juist daar blijkt de kracht en de zwakte van zijn

¹⁾ Een opgave daarvan bij Th. Siegfried, R.G.G.² IV, 1182, waar ook de belangrijkste werken van Tillich worden genoemd.

betoog. Hij wijdde zelf verschillende studieën aan de Kairos-gedachte, we hebben wel het recht hem daar aan te vatten.

Tillich maakt ons het histories-geneties onderzoek naar de Kairos-gedachte niet moeilijk. Overal verspreid in zijn werken komen aanduidingen voor, die naar de plaats van ontstaan wijzen.

In 1919 stichtte Tillich, samen met Günther Dehn, Karl Mennicke e.a. in Berlijn een „Kreis religiöser Sozialisten.” Een resultaat van hun werkgemeenschap was de uitgave van de „Blätter für religiösen Sozialismus” (1921-1928) en „Blätter für den Sozialismus” (na 1930). Het werk in deze kring is voor Tillich, evenals „für alle Beteiligten geistlich und menschlich entscheidend geworden” ¹⁾.

De kapitalistische maatschappij te kennen als een daemoniese orde, dreef Tillich tot het socialisme, de anti-daemoniese strijd van het proletariaat. Het prophetiese protest van Karl Marx tegen het burgerlijk ethos — „das System der in sich ruhenden Endlichkeit” — maakt hij tot het zijne; Nietzsche's critiek op het burgerlijk beschavingsideaal uit de „Unzeitgemäße Betrachtungen” kan hij meevoelen.

Deze socialistiese critiek bevat een transcendent element: een stuk „religiöse Endhoffnung” ²⁾ zit in de spanning van het socialisme verborgen, hoewel het zelf niet direct-religieus is ³⁾. Het heeft echter, naar gebleken is, een grote kans te verstarren tot utopie. Deze utopie is wel „Richtung auf das Ewige” — dit is er de religieuze, eschatologische kant van — „als Ziel diesseitigen Handlens aufgefasst” — dit is er de utopiese kant van ⁴⁾. De „unbedingte Zustand” wordt nu als toestand in de tijd verwacht; men vergeet daarbij, dat alles in de tijd „bedingt” is, onder het gericht staat, dat vanuit „das Unbedingte” overal en altijd over het tijdelijke gesproken moet worden ⁵⁾. Het utopiese socialisme is slachtoffer geworden van de bestreden burgerlike geest; een gematigde „Fortschritt” is nu het grote „Enttäuschungsprodukt” ⁶⁾ geworden van het verburgerliken van de critiek. Het socialisme had eigen grenzen tegenover het absolute overschreden en zich en eigen critiek verabsoluteerd.

Dit compromis wekt bij Tillich en de genoemde Berlijnse kring een „entschlossenes Nein” ⁷⁾. De religieus socialisten beschouwen het als hun taak „das utopische Element des Sozialismus zu überwinden” ⁸⁾, het naieve absoluutheidsbesef van partij, zowel der leiders als der massa, te breken ⁹⁾, maar „zugleich Bejahung des sozialistischen Kampfes” ¹⁰⁾.

Lag er in de utopie een deel „Unglaube, Verhaftung an die Endlichkeit” ¹¹⁾, dit nieuwe socialisme is religieus, daar het het ongelooft der utopie door radicala-religieuze critiek wil overwinnen. Het critiese begrip, dat in deze werkgemeenschap ontstaat, is het begrip Kairos ¹²⁾. Er zitten dus, de historische wording wees dit uit, twee zijden aan: het ja ten aanzien van de critiek, het socialisme, het neen ten aanzien van de verabsolutering, de utopie.

In allerlei gedachtengangen is het Kairos-begrip een knooppunt.

¹⁾ Religiöse Verwirklichung, 1930², (aangehaald als R.V.) 22. ²⁾ Die religiöse Lage der Gegenwart, 1926, (R.L.) 69. ³⁾ R.V. 206. ⁴⁾ R.L. 117. ⁵⁾ Kairos I Zur Geisteslage und Geisteswendung, 1926, 10, R.V. 207. ⁶⁾ Kairos I 10, R.L. 117. ⁷⁾ R.V. 22. ⁸⁾ R.V. 209. ⁹⁾ R.L. 71. ¹⁰⁾ R.L. 71, R.V. 22. ¹¹⁾ R.L. 117. ¹²⁾ Kairos I, 10; R.L. 70 f., 117; R.V. 22, 54, 210; Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige Geistige Lage. Theol. Blätter, 1934, 11. S. 314.

De verhouding van het „Bedingte” en het „Unbedingte” moet via Kairos bepaald worden; de tegenstelling van tijd en eeuwigheid gaat door Kairos heen. Het ruimst is de tegenstelling, waarvan ik daarom, ter indeling, gebruik maak, van prophetiese geest en priesterlike geest.

Na de behandeling van de prophetiese geest volgt echter eerst nog, voor die der prophetiese geest, een poging, de kentheoretiese vooronderstellingen van Tillich aan het licht te brengen.

De vele aanhalingen willen Tillich zo veel mogelijk zelf aan het woord laten komen. Ze betreffen geschriften uit de tijd van 1919-1934. In al die jaren is Tillich's bedoeling vrijwel onveranderd gebleven. Er valt slechts een verschil van accent op te merken: tot 1926 ongeveer valt de meeste nadruk op het prophetiese, na die tijd op het priesterlike.

2. Prophetiese geest.

Toen ik schreef, dat in het Kairos-begrip een religieus gevoel tot uiting komt, was dat te vaag uitgedrukt. Het moet, naar Tillich's bedoeling luiden: een protestants oerbeseft. Met nadruk stelt Tillich zich in het beste der protestantse traditie. De Kairos-idee is „geboren aus dem Ringen um eine protestantische Haltung” ¹⁾, zoals geheel het religieus-socialisme in wezen protestants is ²⁾. Immers, op protestantse bodem leeft het beseft van de volstrektheid van Gods wezen, waardoor elke binding van God aan het aardse zondig moet worden geacht. Het eeuwige blijft voor de reformatoren zichzelf, en gaat nooit restloos in in het tijdelike, het relatieve.

In fel protest tegen Rome is dat uitgesproken. Daar was en is het eeuwige gebonden aan een bepaalde, tijdelike grootheid, aan de kerk, aan de traditie. Het eeuwige, het „Sein-Jenseits”, dat nooit als een „Seiendes” kan verschijnen, is bij Rome wel een „Seiendes”, een enkel, relatief ding geworden. Dat is de daemonie van het kerkelik-hierarchies systeem, een terugval tot beneden het oerchristendom ³⁾. Zo b.v. in het menselijke van Christus, in het feitelijke van de kerk, in de materie van het sacrament ⁴⁾. Door de ongebroken traditie en autoriteit is de mens in de kerk veilig gesteld ⁵⁾ en de vernietigende macht, die het eeuwige zou kunnen hebben, is hier getemd tot relativiteit. De priesterlike overheersing heeft, voordat de prophetie iets kan zeggen, aan deze de kracht ontnomen ⁶⁾. Daardoor is de rooms-katholieke kerk bij uitstek geworden een verzekerde plaats tegen de critiek der eeuwigheid, „ein Stück in sich ruhender Endlichkeit” ⁷⁾.

Het oorspronkelijk protestantisme daartegenover is „der denkbar schärfste Protest gegen den Geist der in sich ruhender Endlichkeit” ⁸⁾. Het protest is het „unverlierbare Element des Protestantismus” ⁹⁾, ja „das Protestantische am Protestantismus” ¹⁰⁾. In de naam van het „schlecht-hin jenseitigen, allem menschlichen Tun überlegenen Göttlichen” ¹⁰⁾ oefent Luther zijn critiek. En de dialektiese theologie, die dit protest

¹⁾ Kairos II, Protestantismus als Kritik und Gestaltung, 1929, Vorwort IX.

²⁾ R.V. 211, 303, Anm. 32. ³⁾ Das Dämonische, 1926, (Das Däm.), 30. ⁴⁾ R.V. 50.

⁵⁾ R.V. 28. ⁶⁾ Kairos I, 13. ⁷⁾ R.L. 125. ⁸⁾ R.L. 130. ⁹⁾ R.V. 29. ¹⁰⁾ R.L. 130.

tegen al het menselijke en tijdelijke scherp stelt, heet bij Tillich „der radikale Protestantismus” ¹⁾.

Evenals protestantse critiek prophetiese critiek is ²⁾, is Barth's Römerbrief een boek „von wahrhaft prophetischer Kraft und Eindringlichkeit” ³⁾. Barth weet daar van de „unbedingte Jenseitigkeit Gottes”, vanwaar uit gericht gaat over alle cultuur en kerk. Crisis, „Erschütterung der Zeit durch die Ewigkeit” is het protestantse thema daar, waarom dan ook de dialektiese theologie „unbedingt zu bejahen” ⁴⁾ is. Niemand kan daar meer aan voorbij. Echt protestantisme is dus een „kritisches Prinzip” ⁵⁾.

Wat verstaat Tillich feitelijk onder critiek? Er is een soort critiek, waarbij het zijn, liever een bepaalde gestalte van zijn, gemeten wordt aan een ideaal. Van uit het ideaal critieseert men, nu eens met ja, dan weer met neen, beide malen een relatieve critiek uitbrengend. Dit is „rationele” critiek. Een geheel andere vorm van critiek is de prophetiese. Daar klinkt een „u n bedingtes Nein” en een „u n bedingtes Ja” over elke vorm van zijn. Vanuit het „Jenseits der Gestaltung” wordt alle „Gestaltung” onder het oordeel gesteld ⁶⁾.

Het is niet een critiek van de geest over het leven, integendeel, beiden, geest en leven, worden „erschüttert durch das, was jenseits beider liegt” ⁷⁾. In verschillende vormen oefent Tillich deze prophetiese critiek: de eeuwigheid kan, we zagen het in de strijd tegen de utopie, geen toestand in de tijd zijn, maar blijft altijd crities tegenover de tijd. Tot het wezen der tijd behoort „Widerspruch zur Ewigkeit” ⁸⁾; eeuwigheid is daarom altijd „das in die Zeit Hereinbrechende, aber nie das in der Zeit Fixierbare” ⁹⁾. Het „Unbedingte” wordt nooit „Gegenstand”, object onder anderen, en waar het openbaar wordt, daar wordt het openbaar als „das unbedingt Verborgene”. „Es muss, wenn es erscheint, als das erscheinen, was niemals und nirgends im Zusammenhang des Bedingten auffindbar ist, was diesem gesamten Zusammenhang wesentlich und innerlich transzendiert” ¹⁰⁾.

Van hieruit polemiseert Tillich tegen verschillende godsdienst-philosophen, die van openbaring een religieus begrip maken onder anderen. Deze funderen het „Unbedingte” op het „Bedingte”, „entweder durch Nebenordnung, oder, da diese unerträglich ist, durch Auflösung des Unbedingten in das Bedingte” ¹¹⁾. Dit is de grote tragiek van Troeltsch geweest, dat hij de ware religie in de diepte van alle religies zocht, in plaats van „jenseits aller Religionen” ¹²⁾. Geloof is een verderend vuur, en de polsslag van de echte religie is protest tegen alle relatievering ¹³⁾. Daarom wil Tillich „Ueberwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie”, de „Unbedingtheit des Unbedingten” blijve gehandhaafd in naam der religie.

Zo wordt de protestantse verkondiging „die Verkündigung der menschlichen Grenzsituation, der unbedingten Bedrohtheit des menschlichen Seins” ¹⁴⁾.

¹⁾ Kairos I, 36. ²⁾ Kairos II, 8 ff. ³⁾ R.L. 151, ook 134. ⁴⁾ R.V. 276, Anm. 3. Ook: Die Ueberwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, Kant-Studien, XXVII, 1922, (Ueberw.) 447, Kairos II, 7, etc. ⁵⁾ Kairos II, 3 ff. ⁶⁾ Kairos II, 3. ⁷⁾ Kairos II, 5. ⁸⁾ Kairos I, 10. ⁹⁾ Kairos I, 6. ¹⁰⁾ Die Idee der Offenbarung. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1927, (Idee der Off.), 407. ¹¹⁾ Ueberw. 457. ¹²⁾ E. Troeltsch, Versuch einer geistesgeschichtliche Würdigung, Kant-Studien XXIX, 1924, 354. ¹³⁾ Ueberw. 449, 463. ¹⁴⁾ R.V. 29; R.L. 8.

Fel bestrijdt Tillich de burgerlike geest, die God gemaakt heeft „den Erschütterer der Zeit und Endlichkeit zum Abschluss oder Ausdruck der in sich ruhenden Endlichkeit” ¹⁾. In een reine leer mogen we ons niet onttrekken aan deze grenssituatie ²⁾. Overal, waar het tijdelijke zich isoleert en verabsoluteert tegen over het eeuwige, treedt het daemoniese op, dat „eine Durchbrechung in der Richtung des Zerstörenden” is ³⁾. Waar de mens niet ondubbelzinnig voor God kiest — en hij doet dat niet, „in der Welt des Zwiespalts” ⁴⁾ — staat de mens in zulk een situatie. En de „Entdaemonisierung” kan slechts geschieden in de radicale doorleving van deze grenssituatie ⁵⁾, van waaruit pas een ja over de mens kan gesproken worden ⁶⁾.

Dit is de eerste zijde, die aan de Kairos-idee is op te merken: die der prophetisee critiek.

3. Kentheoretiese vooronderstellingen.

We vragen nu naar de grond van de prophetiese critiek. Wat is de plaats, van waar uit de critiek geschiedt? Nu valt ons dadelik op, dat Tillich zelden over God spreekt in persoonlijke categorieën. En als hij het woord God gebruikt, moeten we ons gezegd houden, dat dit maar een symbool is voor het „im religiösen Akt Letztgemeinten” ⁷⁾. Deze „religiöse Akt” formuleert hij elders als „Richtung auf das Unbedingte” ⁸⁾ of „die in allen Funktionen des Geistes wirksame Hinwendung zum Unbedingten” ⁹⁾. De prophetiese critiek geschiedt vanuit „das Unbedingt-Mächtige” ¹⁰⁾ „das Sein-Jenseits” ¹¹⁾, „das Jenseits der Gestaltung” ¹²⁾. We kunnen ons begrijpen, dat Barth hem ironies vraagt: „Warum dieses Versteckspiel mit dem frostigen Ungeheuer: „das Unbedingte” ?” ¹³⁾. We trachten dit na te gaan.

Heeft Tillich hier het oog op God, creator coeli et terrae, of is het een filosofiese categorie? In een tijd, waarin Tillich de meeste verwantschap voelde met Barth kan men gedachten bij hem vinden, die op het eerste wijzen. Maar dan moet toch ook dadelik gelden, wat Dr. Th. L. Haitjema schreef ¹⁴⁾, dat Tillich „is blijven steken in de belijdenis van het eerste artikel van het Apostolicum.” Dit slaat op een woord uit 1922 „Gott wird nur erkannt aus Gott” ¹⁵⁾. Maar ook in dat opstel is God niet „der Anfänger”, maar „der Anfang”: en bovendien waarschuwt Tillich juist hier heel scherp, dat zijn gedachtengangen, hoe overeenkomend ook met die van Barth, filosofie zijn „und sie sollen nichts sein als Philosophie” ¹⁶⁾.

Tillich weet krachtig te spreken van de transcendentie van het „Unbedingte” tegenover het „Bedingte”, van de eeuwigheid tegenover de tijd, van de openbaring tegenover de religie ¹⁷⁾. Toch kan transcendent ook

¹⁾ Kairos I, 13. ²⁾ R.V. 35. ³⁾ Religionsphilosophie, 1925, 808. ⁴⁾ Kairos I, 37. ⁵⁾ R.V. 38. ⁶⁾ R.V. 40 f.; Kairos II, 11. ⁷⁾ R.V. 101, 103. Zie ook: Ueber die Idee einer Theologie der Kultur, 1921², 35; R.G.G.² IV, 665. ⁸⁾ Das System der Wissenschaften, 1923, 107. Religionsphilosophie 791. ⁹⁾ Religionsphilosophie, 802. ¹⁰⁾ R.V. 84. ¹¹⁾ R.V. 49. ¹²⁾ Kairos II, 3. ¹³⁾ Von der Paradoxie des „positiven Paradoxes”, Theol. Blätter, 1923, 290. ¹⁴⁾ in de bundel: De Openbaring der Verborgeneheid, 1934, 49. ¹⁵⁾ Ueberw. 469. ¹⁶⁾ Ueberw. 447. ¹⁷⁾ Religionsphilosophie 769 f.

wel eens betekenen: h e e n w i j z e n d naar het „Unbedingte”. Zo is bij voorbeeld elk aestheties gevoel „transzendentes Gefühl” ¹⁾; elk zijnde wijst boven zichzelf uit op zijn eschaton, dat tevens zijn proton is ²⁾; en een derde voorbeeld: „die tiefsten Offenbarungen des Daseins zeugen von dem, was nicht Dasein ist” ³⁾. De transcendentie schijnt dus in de dingen, in het „Bedingte” zelf te liggen: „das Andere, auf das die Dinge hinweisen, ist eine Qualität der Dinge” ⁴⁾. En het duidelikt is zijn bedoeling wel, als hij zegt, dat die transcendentie „erschaubar” is „für den Akt, der sich der inneren Transzendenz der Dinge zuwendet” ⁵⁾ — „erschaubar”, inderdaad, dit „Unbedingte” „stellt eine Aufgabe an das Schauen” ⁶⁾.

Hier ontmoeten we de eerste — en tevens beslissende — afwijking van Barth. Waar bij Barth steeds correlaat zijn woord en geloof, zijn bij Tillich correlaat „Sein” en „Schau”. We bezien dit wat nader.

Religieuze kennis is voor Tillich werkelijkheidskennis ⁷⁾. Niet de werkelijkheid, zoals die gespleten in subject en object, geest en natuur, voor ons ligt, niet kennis als een reine theorie of reine praxis ⁸⁾. Neen, een speciale „Wirklichkeitsschicht” is bedoeld ⁹⁾, een laag, die „Voraussetzung jedes möglichen Gegensatzes von Subjekt und Objekt” is ¹⁰⁾; een speciale kenacte is vereist, een, die slechts object kan zijn van een metaphysica der kennis ¹¹⁾, een kennen vóór het kennen, die een sfeer bereikt, waar een absolute durée heerst. Deze kenacte ligt „jenseits von Form und Materie, jenseits von praktischen Vernunft” en theorie ¹²⁾, in een diepere „Schicht”, daar, waar subject en object nog ident zijn, „in derjenigen Schicht des Seins, die vor der Spaltung in Gegenständlichkeit und Geistigkeit liegt, im ungespaltenen vorgegenständlichen Sein” ¹³⁾. Daar vindt een „unmittelbare Wesensschau” plaats ¹⁴⁾, waaraan het zijn „Zeugnis gibt vom Jenseits des Seins” ¹⁵⁾. Daar openbaart zich „das Überseiende, was zugleich das Nichts und das Etwas schlechthin ist” ¹⁶⁾. Dat is der dingen „Sachlichkeit” en „Mächtigkeit” ¹⁷⁾, de „Seinsgrund” en „Abgrund” van al het zijnde ¹⁸⁾, de plaats, waar het goddelik-schöpferische en het daemonies-schöpferische één zijn ¹⁹⁾.

Dat, wat in het „jenseits” van subject en object geschouwd wordt, moet, wanneer het uitgesproken wordt, paradoxaal worden gezegd, „da jede Aussage als solche in dem Schema von Subjekt und Objekt, also in den Formen des Bedingten verläuft” ²⁰⁾. Dat Tillich's opvatting van de paradox een andere is dan die van Barth, blijkt hier reeds, — het is de paradox der mystiek of der metaphysica, merkt de Quervain op ²¹⁾ — het zal ons straks nog eens blijken.

Een scheiding te maken tussen het natuurlike en het bovennatuurlike gaat hier niet aan ²²⁾, het woord „God” is slechts een symbool voor die werkelijkheidslaag (zie boven), het „Unbedingte”. En als het „Unbedingte” verschijnt het slechts in symbolen. Het openbaart zich niet als een „Bedingtes”, als een zijnde, maar aan een „Bedingtes”, aan een

¹⁾ a.a.O. 796. ²⁾ R.V. 130 f., 291, Anm. 4, 5. ³⁾ R.L. 15. ⁴⁾ Das Däm. 10. ⁵⁾ R.V. 133. ⁶⁾ Ueberw. 446, Idee des Off. 403. ⁷⁾ R.V. 58. ⁸⁾ Kairos I, 30. ⁹⁾ R.V. 129, 291, Anm. 3. ¹⁰⁾ Ueberw. 458. ¹¹⁾ Kairos I, 46. ¹²⁾ Kairos I, 44. ¹³⁾ R.V. 154. ¹⁴⁾ R.V. 128. ¹⁵⁾ R.V. 58. ¹⁶⁾ Theol. der Kultur, 36. ¹⁷⁾ R.V. 154. ¹⁸⁾ Das Däm. 10. ¹⁹⁾ Das Däm. II, Religionsphil. 808. ²⁰⁾ Ueberw. 457. ²¹⁾ Zwischen den Zeiten, 1924, 24. ²²⁾ Idee der Off. 410 f.; R.G.G.² IV, 667.

„Seinsgestalt”¹⁾. Al het zijnde kan zo drager zijn der openbaring, krachtens de „innere Mächtigkeit der Dinge”²⁾. Er is geen bijzondere plaats, waaraan de geest van prophetiese geschiedenisduiding gebonden zou zijn; de grens van kerk en wereld is opgeheven. De kerk meent wel in Christus „das neue Sein anschauen zu können”³⁾, maar exclusief is dat niet. Integendeel, de gedachte, dat het eeuwige zich als iets tijdeliks zou openbaren, de gedachte dus, dat een bepaalde geschiedenis heilsgeschiedenis zou zijn, wordt beoordeeld als een „positives Absurdum”⁴⁾. Ieder histories gebeuren heeft de mogelijkheid symbool te worden⁵⁾, in Christus vindt de „unanschauliche” openbaring wel haar volkomenste uitdrukking⁶⁾, maar een noodzakelijke plaats heeft het symbool Christus niet. Het is daarom de zwakte van Brunner's boek, „Der Mittler”, volgens Tillich, dat hij niet onder ogen ziet „das Problem der Nichtexistenz Jesu”⁷⁾.

Wil men de zelfmedeling van het „Sein-jenseits” aan het zijn „woord Gods” noemen — men wete, dat ook dit een symbool is. Het woord, als gesproken woord, heeft geen voorrang boven andere natuurgegevens om drager der openbaring te zijn, het is gelijkelijk met al het zijnde „sakramentsfähig”, „offenbarungsmächtig”⁸⁾.

Tillich wil bewust uitgaan boven de godsdienstphilosophie, boven Troeltsch, die hij een negatieve vooronderstelling acht voor iedere komende opbouw. Maar in deze strijd heeft de openbaringsleer moeten plaats maken voor een symboolleer, met al zijn consequenties.

In de correlatie van Woord en geloof hangt de kenacte als theologiese kenacte in zijn voltrekking af van de vrijheid van het Woord, zodat Thurneysen ergens schrijft: „Der Satz der Offenbarung: Gott redet! ist identisch mit dem Satze: der Mensch hört!”⁹⁾. In de correlatie van „Sein” en „Schau” is het zijn overal en altijd latent aanwezig, als „innere Transzendenz der Dinge”, die in zijn gekend worden slechts afhangt van de „innere Richtung” van de schouwende mens, van diens „Erkenntnishaltung”¹⁰⁾. Zo is dus het ik actieve voorwaarde voor de absolute werkelijkheidskennis. „Die Schau wird in dem Masse zur Wirklichkeit, als es uns gelingt in die Tiefe unseres eigenen ungespaltenen, vorgegenständlichen Seins zu gelangen”¹¹⁾; van een soevereine openbaring Gods is dus geen sprake meer.

Op deze wijze zoekt Tillich de identiteit der tegenstellingen. De tegenstelling van natuur en God valt weg in de „innere Transzendenz der Dinge”, het daemoniese en goddelijke blijken twee richtingen van één zaak te zijn. Vanuit de critiese paradox tracht Tillich te komen tot de positieve paradox, of liever tot een „Erfassung des Ja, das die Voraussetzung des Nein ist”¹²⁾, zelf echter een „Position, die selbst nicht nur unter diesem Urteil (het oordeel der crisis) steht”¹³⁾, een vooronderstelling van de crisis, die zelf niet crisis, maar „real” is, een „Gestalt”, die eenheid van protest en gestalte is¹⁴⁾. Verbaasd vraagt Barth nu aan Tillich, waar de paradoxie van deze positieve paradox in steekt,

¹⁾ R.V. 50; Idee der Off. 409. ²⁾ Idee der Off. 409. ³⁾ R.V. 41, 59. ⁴⁾ Kritisches und positives Paradox, Theol. Blätter, 1923, 268. ⁵⁾ Das Däm. 23. ⁶⁾ Krit. u. pos. Parad. 268. ⁷⁾ R.V. 290, Anm. 27. ⁸⁾ R.V. 148 f.; Idee der Off. 412. ⁹⁾ Das Wort Gottes und die Kirche, 1927, 222. ¹⁰⁾ Kairos I, 46; Idee der Off. 403. ¹¹⁾ R.V. 154, 295. Anm. 14. ¹²⁾ Krit. u. pos. Parad. 264. ¹³⁾ a.a.O. 267. ¹⁴⁾ R.V. 46.

inderdaad, die is als „göttliche Paradox” ¹⁾ door de rechtlijnigheid van Tillich's methode verloren geraakt.

Deze identiteit van tegenstellingen betreft ook de verhouding van tijd en eeuwigheid, die in Kairos één zijn. Dit komt bij voorbeeld uit in een stelling als deze: „Gegenwart ist Ewigkeit” ²⁾. Kairos is het door de eeuwigheid vervulde tijdsmoment „erfüllte zeit, konkreter geschichtlichen Augenblick, Zeitenfülle” ³⁾, maar dat alles onparadoxaal. Eeuwigheid, die in de tijd ingaat als een „Unbedingtes im Bedingten” is „eine sinnlose Aussage” ⁴⁾. Dat we hier ver van Kierkegaard's ogenblik verwijderd zijn, is wel duidelijk, vooral als men „das Ende der Zeit als Element der Zeit” ⁵⁾ kan zien en als men zeer rechtlijnig „die Gegenwärtigkeit des Ewigens in der Zeit und Geschichte erschaut” ⁶⁾. Dr. K. Schilder merkt dan ook terecht op, dat wat er nog aan paradoxie overblijft, met de God-tijd-crisis niets meer te maken heeft ⁷⁾. De dialectiek van tijd en eeuwigheid in Kairos is er een van heimelijke identiteit.

Van een echte gebrokenheid der existentie weet Tillich feitelijk ook niet. Dat komt uit als we de schildering der menselijke grenssituatie kort nagaan. Een ondubbelzinnige beslissing vóór God bestaat wel is waar niet in de wereld der gespletenheid, maar ook niet een keuze tégen Hem. Zonde moet dan ook als „Sinnwidrigkeit” gequalificeerd worden ⁸⁾, wat de reformatie over rechtvaardigmaking van de zondaar wist te zeggen, waren maar beelden, die vervangen moeten worden door beter overeenkomstige termen ⁹⁾. Tillich spreekt liever over de twijfelaar, wiens levenszin dreigt te verdwijnen. Genade is dan de terugvoering tot het „Unbedingte”, waarvan de mens gescheiden was ¹⁰⁾. Verlossing heet „in der Sinnwidrigkeit die Sinnvollendung erfahren” ¹¹⁾. Een monographie handelt over „Rechtfertigung und Zweifel”, de rechtvaardiging van de twijfelaar, die slechts mogelijk is als doorbraak der „unbedingte Gewisheit durch die Sphäre der Ungewisheiten und Irrungen” ¹²⁾. Openbaring, dit is de afsluiting der kring, moet bij deze vooronderstellingen, dan zijn een terugwerpen „auf den sinngebenden Grund unseres Geistes, auf unseren Ursprung” ¹³⁾.

Het lijkt mij na al deze overleggingen toch wel geoorloofd, achter het protestantse karakter der prophetiese geest een groot vraagteken te zetten. Het is toch weinig reformatories om, zoals Tillich doet, bij Nietzsches „in Sprache und Sache” Luthers' strijd, let wel, „um das schöpferische Leben” terug te vinden ¹⁴⁾. Het mag aan twijfel onderhevig zijn, of Luther ook de binnenste kern van het zijn als de goddelijke grond gezien heeft! Dat het met zijn beroep op de reformatie niet zo helemaal in orde is, schijnt Tillich zelf wel te voelen: vier eeuwen protestantse ontwikkeling, zo heet het ergens, hebben ons geleerd „ohne Rücksicht auf die reformatorische Polemik” een eigen keuze te doen ¹⁵⁾.

Als we naar geestelijke voorouders van Tillich en zijn „gelovig

¹⁾ Von der Paradoxie des pos. Parad. 293. ²⁾ R.L. 12. ³⁾ Kairos I, 8. ⁴⁾ Überw. 462. ⁵⁾ R.V. 59. ⁶⁾ R.L. 47. ⁷⁾ Zur Begriffsgeschichte des „Paradoxon”, 1933, 402. ⁸⁾ Religionsphil. 808. ⁹⁾ R.V. 37 f., 275, Anm. 20. ¹⁰⁾ Das Däm. 19. ¹¹⁾ Kirche und Kultur, 1924, 9. ¹²⁾ Rechtfertigung und Zweifel, 1924, 24. ¹³⁾ Idee der Off. 410. ¹⁴⁾ Kairos I, 4. ¹⁵⁾ R.V. 47, 277, Anm. 10.

realisme'' willen zoeken, worden we door hem zelf uitdrukkelijk ¹⁾ en door de gedachten onopzettelijk, op Schelling heengewezen. In onze beschrijving hebben we minder gelet op de betekenis van de verhouding van Kairos en logos, Kairos dus in zijn betekenis voor de waarheidsvraag, hier duid ik alleen maar even aan, dat in het dynamiese waarheidsbegrip, dat Tillich voorstaat ²⁾, hij bewust een voortzetting van Schelling's „geschichtliche Philosophie'' wil zijn ³⁾. Hegel, hoewel ook in deze lijn, moet Schelling boven zich gesteld zien.

We hebben in onze beschrijving het meest gelet op het identiteits-systeem, dat bij Tillich telkens naar voren komt. Identiteit van subjekt en objekt, van natuur en God, van tijd en eeuwigheid. En als kennisakte de „unmittelbare Wesensschau''. Dit alles nu herinnert sterk aan de Schelling der tweede periode. Een korte aanduiding moge volstaan: Schelling zoekt het absolute, dat identiteit van subjekt en objekt is, in volledige indifferentie van beiden. Correlaat daarmee is de „intellektuelle Anschauung'', die niet bereikt wordt via een vorm van denken, maar in de geniale intuïtie.

Dit weinige doet ons wel vermoeden, dat Tillich's, met zoveel sympathie geschreven Schelling-studie hem blijvend bepaald heeft ⁴⁾.

Een theologiese critiek houde zich echter niet bezig met een bestrijding dezer kennisleer op filosofiese gronden, maar vatte Tillich aan bij zijn openbaringsbegrip en zijn symboolleer, de zuiver theologiese kentheoretiese vooronderstellingen dus, om van daaruit zich een oordeel te vormen over de verschillende complexen van gedachten.

4. Priesterlike geest.

Na een poging tot analyse van Tillich's kennisleer, mag toch een beschrijving van de priesterlike geest niet achterwege blijven. We zouden Tillich te kort doen. Immers Kairos is tevens „gestaltendes Prinzip'' ⁵⁾, „Bereitung der Zeit für die Aufnahme in die Ewigkeit'' ⁶⁾ en het is hierop, dat in de loop der jaren hoe langer hoe meer accent wordt gelegd.

We hebben nu de kennisleer wel zo onderzocht, dat we kunnen vermoeden, dat, waar er een gestalte is, die de vooronderstelling van critiek en gestalte vormt, ook de eis der „Gestaltung'' het éénzijdige einddoel zal zijn. Dit onparadoxale ja is de tweede zijde van de Kairos-idee.

We wijzen even terug op de boven gemaakte onderscheiding tussen rationele en prophetiese critiek. Tot nu toe bespraken we alleen nog maar de laatste. Maar volgens Tillich, is de prophetiese critiek pas concreet in de rationele critiek ⁶⁾, d.w.z. het neen, dat „unbedingt'' over de gehele

¹⁾ Kairos I, 24, 28; R.V. 154. ²⁾ Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage, Theol. Blätter, 1934, 310. Ook Freiheit und Schicksal, Kant-Studien XXXIV, 1929, 308 ff. ³⁾ Kairos I, 28. ⁴⁾ Zijn dissertatie was: Die religions geschichtliche Konstruktion in Schelling's positiver Philosophie. Daarna schreef hij in 1912 Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung. ⁵⁾ Kairos II, 13 ff. ⁶⁾ Kairos II, 7.

cultuur wordt uitgesproken, moet om effectief te zijn, als een bepaald neen moet worden uitgesproken. Was de rationele critiek op zichzelf relatief, wanneer daarin de prophetiese critiek actueel wordt, krijgt het rationeel neen of ja het karakter van „Unbedingtheit”. Zo eist Tillich telkens, dat het neen concreet worde in een neen tegen de daemoniese orde van het kapitalisme, als critiek der „geschichtlicher Mächte” ¹⁾.

Het is Tillich's grote bezwaar, dat de dialektiese theologie deze concrete, rationele critiek verwaarloost. Wanneer die theologie heet: „der radikale Protestantismus”, geldt, wat Dr. K. Schilder geestig opmerkte: „Nomen soll hier omen sein” ²⁾. Daàr is de critiek blijven steken „in einem abstrakten Nein gegen die Zeit, sie wird nicht konkret zeitkritisch” ³⁾. Zulk een eenzijdige prophetiese critiek werkt zelfverterend, maar tevens, en dat is erger, in betrekking tot de cultuurvormen werkt ze conservatief „denn wenn alles kritisiert ist, so ist im Grunde nichts kritisiert und den Vorteil hat das Bestehende, das unangetastet bleibt” ⁴⁾. Het protest wordt dan een „gestaltlose Wortverkündigung, die notwendig zu einem intellektuellen Bericht über die Gnade wird und neben sich eine unbetroffene Profanität lässt” ⁵⁾. Nieuwe orthodoxie dreigt bij de beperking van het protest tot de theologie alleen. Heel het existentieel moet echter onder de critiek worden inbegrepen. Op dit punt voelt Tillich, dat hem, „die Mitarbeit in dieser Richtung abgeschnitten ist” ⁶⁾.

Het is de eigenlike nood van het protestantisme, dat het geen toe-reikende vorm van priesterlike verwerkeliking heeft gevonden. Tillich's gelovig realisme wil nu de bodem zijn voor het ja, dat het logiese tegendeel is van het neen der rationele critiek, een vorm, waarin prophetiese en priesterlike geest elkaar vinden. We spitsen, wat we vonden, nu even toe in de richting der verwerkeliking.

Er is een positie, die vóór de critiese paradox ligt, er is een Kairos, die vóór de negatie van de tijd is, er is een gestalte, die vóór de critiek ligt, eenheid van protest en gestalte, die niet grijpbaar, maar „anschaulich” is ⁷⁾. Zulk een gestalte is nu het onparadoxale doel der verwerkeliking. Deze verwerkeliking is een gave, maar treedt het meest op als taak, en wel als taak der gemeente, die zelf is een „anschauliche Gestalt der Gnade”, een „Ausdruck des transzendenten Bedeutens der soziologischen Gebilde” ⁸⁾.

De te scheppen gestalte is een „Bedeutungsgestalt”, wat meer is dan een „Hinweis” n.l. een „Vorwegnahme” ⁹⁾, een laten verschijnen van het „Jenseits von Sein” aan het zijn. Dit moet niet geschieden naast de profane werkelijkheid, maar juist daarin. „Nur in der Verbindung mit ausserreligiösen Kulturfunktionen hat das religiöse Prinzip Existenz” ¹⁰⁾. Het geschiedt in de vormen der profaniteit, die evangeliese profaniteit, christelik humanisme wordt of: theonome cultuur ¹¹⁾. Dit betekent „das Erfülltsein der autonomen Formen mit einem sie tragenden und durchbrechenden Gehalt” ¹²⁾. Ietwat te dichterlik om er veel bij te kunnen denken wordt deze

¹⁾ Kairos II, 10. ²⁾ a.a.O. 401. ³⁾ Kairos I, 6; II, 6, 14; R.L. 151 f.; R.V. passim. ⁴⁾ Kairos II, 14. ⁵⁾ R.V. 65. ⁶⁾ R.V. 20. ⁷⁾ R.V. 51. ⁸⁾ Kairos II, 35. ⁹⁾ Kairos II, 25. ¹⁰⁾ Theol. der Kultur, 34. cf. Kairos II, 33. ¹¹⁾ Theol. der Kultur, 36; System der Wissenschaften, 147; Überw. 467 ff.; R.V. 16, 81; ook R.G.G.¹ s. v. theonomie. ¹²⁾ R.V. 16.

theonomie zo omschreven: „dasz die Form immer unzulänglicher wird, dasz die Realität in überschäumender Fülle die Form zerbricht, die sie halten soll; und doch ist dieses Überschäumen und Zerbrechen selbst noch Form" ¹⁾. Er vindt een „transzendente Sinngebung des Lebens" plaats.

Helaas is niet goed duidelijk, wat in concreto deze theonome cultuur is. In de expressionistische kunst ziet Tillich een voorbeeld ervan, eveneens in het religieus socialisme, tenslotte ook in de liturgiese vormgeving der Berneucher beweging. De taak der theonome cultuur is symbolen scheppen. In het scheppen van symbolen bestaat de religieuze verwerkeliking. Voorlopig moet het slechts zijn „Wegbereitung aus dem Geist des Kairos" ²⁾. Het is tragies te zien, hoe iemand als E. m. Hirsch deze zelfde gedachten gebruikt, om voor het nationaal-socialisme in Duitsland te kiezen; de open brief, die Tillich onlangs publiceerd in Theol. Blätter „Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage" (1934, 11) is een tragiese klacht over de verwarring, die het gevolg is van deze onduidelikheid.

In de kennisleer heeft Tillich de transcendentie van het Unbedingte opgegeven, door het in een methode schouwbaar te maken. In een dialektiek beschikt de methodiese kennis over het „Unbedingte". Daarom vraagt Tillich nu ook om een ethiek van antwoorden, d.w.z. hij anticipeert op het concrete gebod en beschikt daar over. Daardoor verliest het christelik leven aan dynamiek, het wordt staties, evenals in de kennisleer het statiese zijn ook overwicht had.

Dat Tillich aan Barth een staties verworden kan verwijten, moeten we verklaren uit het feit, dat Tillich steeds op een abstracte mogelijkheid voor de verwerkeliking der kerk zich terugtrekt, waar Barth weet te staan onder een bepaalde concrete opdracht aan de kerk ³⁾.

Handelen uit de Kairos is getekend als anticipatie. Ook hier past een opmerking. „Bereitung der Zeit für die Aufnahme in die Ewigkeit" ⁴⁾ — dat is de imperatief vanuit de Kairos-idee. Ook al noemt men de gestalten, die ontstaat, en de gestalten, die er de vooronderstelling van is, gestalte der genade, dit woord is inhoudsloos geworden. En wel, doordat Tillich de facticiteit der openbaring als verzoening niet erkent. Kon hij dat, dan zou de imperatief in een indicatief veranderd moeten worden en de dialektiek van verborgenheid en openbaring zou een rol gaan spelen.

We geven als slot plaats aan een citaat uit Barth, dat tegen Tillich geschreven had kunnen zijn en dat duidelijk samenvat, waarom het gaat in de discussie tussen hen: openbaring „ist und bleibt im strengsten Sinn Wort und nicht Sein, weder als Erschütterung, noch als Gestaltung, weder als Negation, noch als Position" ⁵⁾.

Apeldoorn.

M. H. BOLKESTEIN.

¹⁾ Theol. der Kultur, 37. ²⁾ Kairos II, 37. ³⁾ Men zie Kirchliche Dogmatik I—II, 1932, 191. ⁴⁾ Kairos I, 11. ⁵⁾ in: Zwischen den Zeiten, 1930, 379.

Uit den strijd om de vernieuwing der Theologie.

DE STRIJD OM DE ESCHATOLOGIE.

Wie het boek, dat ik hier wilde aankondigen, gelezen heeft, zal wellicht zeggen, hoe gelukkig het is, dat er telkens weer jongeren komen, die met nieuwe oogen en met nieuwe verlangens het theologisch strijdperk betreden. Jongeren, die den moed hebben alle verscheidenheid van het oogenblik te zien als een eenheid en tegen al die stroomingen neen te zeggen, zonder dat zij wellicht zelf in staat zijn er iets gedegens uit eigen smidse tegenover te stellen. Fritsz Buri's, „Die Bedeutung der Neu-Testamentlichen Eschatologie für die neuere Protestantische Theologie” (Zürich-Leipzig 1935), een proefschrift van een jong geleerde van de Berner Universiteit, toont, hoe scherp een critisch oog analyseeren kan en hoe onbarmhartig het om zich heen durft zien.

Dit boek, dat het centrale thema der na-oorlogsche theologie tot onderwerp heeft en dat zien laat, hoe dit thema door de verschillende theologische richtingen is uitgewerkt, is eigenlijk een beknopt overzicht van de ontwikkeling der theologie der laatste decennia. Weliswaar alleen van die van het Duitse taalgebied! Nederlandsche theologie zult U hierin niet vermeld vinden, een feit, waaraan wij wel gewend geraakt zijn. Toch zouden met name de laatste paragraphen van het boek, waarin de schrijver zijn eigen overtuiging laat spreken, aanzienlijk aan kleur en kernachtigheid gewonnen hebben, als hij van een Nederlandsch theoloog als De Graaf iets gelezen had.

Het boek behandelt gelijk gezegd op moedige wijze den strijd in de theologie, om de eschatologie van het Nieuwe Testament in het huidige Christendom over te nemen. Alle richtingen van Christendom willen een Bijbels Christendom. Maar sinds de onderzoekingen van Schweitzer en wat daarop in de Nieuw-Testamentische wetenschap gevolgd is, staan zij alle min of meer vreemd tegenover den Bijbel. Buri laat zien, hoe zij alle op eigen trant het Evangelie van het komend Godsrijk voor onzen tijd trachten te vertalen en hoe zij geen van alle daarin geheel kunnen slagen. Zij staan alle hulpeloos tegenover het feit, dat de oudste Christenen de komst van het Godsrijk als zeer nabij beschouwden. Zij kunnen en mogen dat niet meer, maar juist deze verwachting gaf aan de oorspronkelijke Christelijke prediking haar ernst en haar spanning. Daarom, zoo betoogt Buri, kunnen zij deze verwachting niet als een bijzaak beschouwen, waarvan wij nu wel moeten en ook kunnen afzien. Deze bijzaak is een hoofdzaak en raakt het hart al onzer theologische bemoeiingen.

Zijn eerste hoofdstuk, „Die Wendung zur Eschatologie”, behandelt het opkomen van de eschatologische „belangstelling” in de moderne theologie en toont, hoe van de onschuldige appendix aan de traditioneele dogmatische leerboeken van voor den oorlog, zoo men een stout beeld gebruiken mag, (dat Buri niet gebruikt), de met koorts gepaard gaande „appendicitis” in de theologie der „crisis” geworden is. Het historisch critisch onderzoek en de „eschatologische” stemming van den na-

oorlogschen tijd hebben op verschillend terrein er toe samengewerkt het aangezicht der moderne theologie grondig te veranderen.

Het tweede hoofdstuk, „Das Problem der ausgebliebenen Parusie”, stelt dan scherp het probleem. Na een korte samenvatting der oud-christelijke prediking gaat hij na, wat daarvan in de verschillende theologieën geworden is. In vogelvlucht gezien worden twee lijnen zichtbaar. In de eene lijn liggen die stelsels, die verwant zijn aan het ontwikkelingsgeloof van den modernen tijd en dus het Godsrijk als bekroning der geschiedenis zien. Aan de andere die scholen, die dialectisch tijd en eeuwigheid, wereld en Godsrijk scheiden en geen bruggen tusschen die twee erkennen willen. Maar beide lijnen hebben gemeen, dat zij in een historisch nabij-zijn van het Godsrijk niet gelooven en zijn dus geen van beide Bijbelsch in den strikten zin van het woord.

Het derde hoofdstuk draagt den titel „Eschatologie als Glaubenshoffnung” en bepaalt het verschil tusschen het oudste en moderne Christendom nader. Fundamenteel volgens Buri is, dat wij leeren inzien, dat WIJ als moderne menschen een eschatologie moeten uitwerken, omdat het op een of andere wijze met ons geloof gegeven is in de toekomst te gelooven, terwijl de Christenen oorspronkelijk omgekeerd, hun geloof op een voor hen min of meer wetenschappelijk vaststaande eschatologie baseerden. „Het Godsrijk is nabij” was voor hen een objectief vaststelbaar feit (dat hen alarmeerde), en is voor ons een geloofsuitspraak. Voor ons is er een spanning tusschen geloof en wetenschap, voor hen lag het geloof in het verlengde hunner „wetenschap”.

Het vierde hoofdstuk „Die verschiedenen eschatologischen Konstitutionen und ihre Probleme” gaat nog dieper op de verschillen tusschen oud en nieuw Christendom in en toont, hoe anders het Nieuwe Testament denkt over de verhouding van tijd en eeuwigheid, over de verhouding tot het „Jenseits”, over de beteekenis van den dood, over de plaats van den mensch in den kosmos enz. dan Christenen van allerlei kleur in onzen tijd. Hij toont, hoe geen der moderne theologen kans ziet in zijn werk het principieele „Anliegen” van de Nieuw-Testamentische Godsrijk-verkondiging recht te doen wedervaren.

Hijzelf probeert nu een weg te wijzen, die — weliswaar ook niet oud-Christelijk in den volledigen zin van het woord — dichter tot het wezen der Nieuw-Testamentische eschatologie voert. Het zoo gewonnen inzicht tracht hij dan in voorstellingen van eigen tijd te vertalen.

Den grond der eschatologie ziet hij nu in den wil tot levensvoltooiing, die den mensch eigen is. De mensch streeft naar een overwinning van de in opstreven en ondergang gespleten werkelijkheid en de oudste Christen vond die in zijn geloovige eschatologie. Het is de wil tot levensvoltooiing, die de Christenen in den apostolischen tijd er toe dreef bloedig ernst te maken met de overtuiging, dat deze Aeon, waarin dood en ondergang heerschen, ten einde liep. Als het fundamenteele conflict van het leven dezer menschen ziet Buri in Hoofdstuk V de tegenstelling tusschen het inzicht, dat deze wereld aan de machten des doods onderworpen is, en den wil leven en wereld voltooid te zien. In dit conflict brengt de eschatologie de oplossing.

Vanuit dit gezichtspunt bespreekt hij in het volgend hoofdstuk het probleem van de moraal. In het Nieuwe Testament rust de moraal op de

eschatologie. „Das nahe Ende der alten Welt und das Hereinbrechen der neuen Welt fordert die Abkehr von dem alten Wesen und die Hinwendung zu einem neuen, im Sinne der neuen Welt der Lebensvollendung gerichteten Tun". (pag. 137). Deze moraal vraagt dus boetedoening eenerzijds en handelen als een „nieuw mensch" anderzijds, waarbij men tegelijk den indruk krijgt, dat dit er ook toe medewerkt de komst van het Godsrijk te bespoedigen. Tegenover alles wat tot d e z e wereld behoort, staat deze moraal onverschillig. Zij kent geen cultuurgedachte en geen persoonlijkheidscultus. Toen de parousie uitbleef, hadden eigenlijk deze beide laatste naar voren moeten komen. Dit is echter niet geschied of slechts ten deele en hier ligt volgens Buri wel een der grootste manco's der moderne theologie. Zij heeft de geestkracht der moraal verlamd, zooals zij nader ont-wikkelt.

Hoofdstuk VIII tracht dan tenslotte de „waarheid van de ethische eschatologie van het Nieuwe Testament" te bepalen. En dan blijkt, dat wij geen nieuwe eschatologische wereldbeschouwing, maar een nieuw „eschatologisches Wollen" nodig hebben. Bij de nadere bepaling daarvan kiest Buri de zijde van den in Zwitserland veel gelezen Albert Schweitzer. Wij moeten er volgens hem van uitgaan, dat wij de werkelijkheid anders aanzien dan de oudste Christenen. Voor hen loopt de wereld ten einde. Voor ons verbergt zij in haar polariteit van schepping en vernietiging, van opstreven en ondergang het ondoorgrondelijk geheimenis van Gods scheppende werkzaamheid. Eerbied voor dit geheimenis is de grondslag voor het nieuwe „eschatologische Wollen". Ons verlangen naar levens-voltooiing verandert deze eerbied voor het scheppingsgeheimenis in een daadwerkelijke „eerbied voor het leven" (vgl. A. Schweitzer!). „Eerbied voor het leven" is in de dualiteit van waardenvernietiging en waarden-verwerkelijking de overtuigde keuze voor het laatste. Zij brengt daarmee „das wichtigste Anliegen der neutestamentischen Eschatologie voll und ganz zur Geltung" (pg. 172).

Dit boek moet beschouwd worden als een poging om het probleem der Nieuw-Testamentische eschatologie scherper te stellen dan tot nu toe gebeurd was. Deze poging lijkt mij alleszins geslaagd. Het bewijs, dat Buri levert, dat wij met onze jongste eschatologische theologie het wezen van de oud-Christelijke prediking niet benaderen, is in de meeste op-zichten overtuigend. Juist is ook, dat hij door de eschatologische voor-stellingen heen wil doordringen tot het daarin werkende „motief" om dat als het ware daarna in het voorstellingsmateriaal te transposeeren van onzen tijd. Ziehier de opgave eener waarachtig Bijbelsche theologie! Of dit transposeeren — een werk van veel kennis en van zuiver luisteren — geheel geslaagd is, wil ik voorloopig openlaten. Belangrijk is, dat wij de waarde van deze poging zien. Door het scherper stellen van deze problemen werpt hij een dam op tegen de z.g. eschatologische-dialectische, in werke-lijkheid on-Bijbelsche interpretatie der Nieuw-Testamentische gegevens. Terwijl anderzijds deze poging duidelijk voor de moderne, vrijzinnige theologie de mogelijkheid opent zichzelf als legitieme voortzetster van de Bijbelsche traditie te zien. Onder dit devies streed de theologie der moderneren in de vorige eeuw. Maar met het verdwijnen van het liberale Jezusbeeld en het opkomen der eschatologische Bijbelinterpretatie (vooral

in de dialectische theologie) verslaptte deze impuls bij haar. De vrijzinnige, Nieuw-Testamentische leerstoelen verdwenen met onrustbarende snelheid. En de vrijzinnige predikers verkeerden wat hun Bijbel-getrouwheid betreft bij zichzelf wel eens in twijfel. Strookte hun humanistische inslag wel met de Bijbelsch-eschatologische schering? Dit boek levert echter uitzicht op een welverstaan Bijbelsch humanisme.

Als zoodanig kan het een belangrijke plaats krijgen in den strijd voor de vernieuwing der theologie. In December 1933 wees ik in dit blad op de pogingen binnen het Christendom te werken aan een z.g. werkelijkheids-theologie. Ik zag daarin als waardevol, dat men vanuit een beter verstaan van den religieuzen nood van den hedendaagschen mensch probeerde het Christendom en zijn bedoelingen dieper te verstaan. Als perspectief voor de vernieuwing der theologie meende ik op te kunnen merken, dat het Christendom den aan den zin van leven en werkelijkheid twijfelenden mensch een zin daarvan predikte, die in geloof kon worden aanvaard.

Wie het boek van Buri in dit verband zet, ziet, dat het probeert aan te geven, welk antwoord het Christendom op de religieuze nood van onzen tijd geeft. Hij brengt het Nieuwe Testament vlak bij het hart van den modernen mensch. Doordat het de eschatologie laat ontspringen in het conflict, dat de mensch in zijn leven doorleeft (nl. de dualiteit van zinvernietiging en zin-verwerkelijking), zet het de eschatologie in het kader van huidige menschen, die worstelen met het vraagstuk van den zin der werkelijkheid. Het boek toont dus den Bijbel als een in zijn tijd passende werkelijkheidstheologie.

Nu komt echter de vraag op, of Buri het eschatologisch „motief” werkelijk volledig en tot in zijn diepte transposeert. M.i. bevat de Godsrijkgedachte, zooals Jezus en Paulus die vertolken, meer dan eerbied voor het scheppingsgeheimenis en eerbied voor het leven! Dat is in het aangezicht van het Nieuwe Testament veel te agnotisch. Als de vrijzinnige theologie dit probleem eens deskundig en met geloof ging aanvatten, zou zij de geheele, huidige theologie, haar eigen beweging en de moderne cultuur een grooten dienst bewijzen.

M.i. bestaat het groote probleem hierin, dat men tot een juist verstaan komt van de polariteit van het komende en reeds aanwezige Godsrijk. Daarachter verbergt zich het „wichtigste Anliegen” der Bijbelsche theologie. Deze polariteit bepaalt de anthropologie, de moraal, de cultuurwaardeering enz.

Het zal dan blijken, dat dat „Anliegen” het antwoord is op den twijfel aan den zin der werkelijkheid van den huidige mensch. In deze polariteit zijn humanisme en eschatologie, cultuur en Bijbel als verbonden gesteld.

Wij hebben in onzen tijd een klaar Christelijk geluid nodig. Zou dat geluid niet hetzelfde moeten zijn als de trompetstoot van het Nieuwe Testament, de blijde Boodschap? Maar dan zoo uitgevoerd, dat moderne menschen hem verstaan?

De strijd voor een zuivere toonzetting is de strijd, die de theologie, en vooral de vrijzinnige, nu heeft te strijden.

V e l s e n.

H. FABER.

Kroniek.

In een rijdende trein te springen heeft zijn bezwaren. Gemakkelijk wordt iets vergeten en als men het raampje openschuift en terug ziet langs de baan is het station nauwelijks meer te onderscheiden.

Een nieuwe kroniekschrijver kan dit meevoelen. Zijn eigen situatie heeft veel overeenkomstigs. Laten wij het beeld niet verder uitspinnen doch een beroep doen op de lezers van de *Vox* om attent te maken op wat wij over het hoofd zien en aanwijzingen te verschaffen waarmede wij ons voordeel kunnen doen. Wij zelf zullen trachten Agricola's drievoudige regel in het oog te houden die als voor chroniqueurs geschreven is: „begrijpen wat men leest, onthouden wat begrepen is, uit het geleerde zelf iets nieuws voortbrengen.”

* *

De maand October bracht ons een drietal herdenkingen. Het was 450 jaar geleden dat de dood een einde maakte aan het leven van Agricola, de vader van het Nederlandsche humanisme genoemd. Sommige bladen wijdden een beschouwing aan zijn persoon en werk evenals aan Jansenius wiens geboortedag — 28 Oct. 1585 — herdacht werd. In Waalsche kerken werd gesproken over de herroeping van het Edict van Nantes, welk feit van zoo verstrekkende beteekenis is geweest voor de gang van zaken op kerkelijk en theologisch gebied in ons vaderland. Het is merkwaardig hoe deze herdenkingen het zoeklicht van onze aandacht doen vallen op drie zoo karakteristieke gegevens: eenerzijds de humanist, de autonomie leerend van den mensch die, door de goddelijke wet in zich te volgen, de waarheid vindt; de paedagoog en moralist tevens. Anderzijds de Augustinus-kenner wiens posthume werk zulk een beroering verwekte. (Dat hij sommige werken van Augustinus dertig malen las, zij de student-lezers van de *Vox* ter overpeinzing aangeboden.) Hij verzette zich tegen de dwalingen der Pelagianen en zijn tegenstanders verweten hem een onroomsche bijna Calvynsche interpretatie van Augustinus' genadeleer. En ten derde de vragen van geloofsvrijheid en staatsinmenging, die zich verbinden met de herroeping van het Edict van Nantes. Keeren deze drie gegevens, in hoe gewijzigde vorm en vraagstelling ook, niet terug in theologie en staatspraktijk van onze dagen? Moge de arbeid van de Nederlandsche theologen aan het juist stellen en beantwoorden van deze grondvragen niet alleen intensiever doch vooral ook algemeener verricht worden. Men kan zich niet aan de indruk onttrekken dat in het bijzonder dit laatste niet genoeg het geval is en deze vragen — wier urgentie en verstrekkende beteekenis ons ook uit de spiegel der historie duidelijk kan zijn — voor te weinigen een waarlijk benauwende werkelijkheid is. Misschien kunnen ook *Vox*-artikelen deze urgentie bij sommigen meer bewust maken. Het verschijnen van enkele nieuwe werken bewijst gelukkig, dat er hier en daar intens gereageerd wordt op het tijdsgebeuren van uit geloofsstandpunt. Weliswaar is Huizinga's „In de schaduwen van morgen” geen theologisch boek in de strikte zin van het woord, doch zeker heeft het aan theologen een woord te zeggen. Wat Huizinga opmerkt over de verhouding van het rationeele en irrationeele, over de weerstand die de tijdgeest biedt aan de geest van het Christendom, geeft

genoeg stof tot overdenking. Toe te juichen is het tot stand komen van een, door dr. M. C. Slotemaker de Bruïne ingeleid verzamelwerk, gewijd aan het thema „Kerken en Staten”. Door een uitgave als deze wordt het, evenals door de ook dit jaar in Woudschoten gehouden oecumenische theologenconferentie, aan een bredere kring mogelijk gemaakt zich voor te bereiden op de vragen die op de Oxford-Conferentie volgend jaar ter sprake zullen komen en van welker beteekenis voor kerk en theologie men niet genoeg doordrongen kan zijn. In verband hiermede zij ook gewezen op de internationale studenten-theologenconferentie die in Januari onder voorzitterschap van ds. Hans Lilje te Berlijn gehouden wordt over het onderwerp „belijdenis en kerk”.

Twee werken van zuiver theologische aard zijn aangekondigd. Met spanning wachten wij „Geloof en openbaring” van Prof. dr. G. J. Heering waarin de schrijver, naast zijn persoonlijke opvatting van een Vr. Chr. Geloofsleer een critische bespreking zal geven van de theologie van Roessingh en de Graaf, iets wat in die vorm tot nu toe niet geschied is. Ook Prof. dr. W. J. Aalders zal zijn werken met een vermeerderen, ditmaal over het geweten¹⁾. Doch niet alleen professoren schrijven. Dat een tweetal Groningsche dissertaties het licht zag, beiden aan belangrijke onderwerpen gewijd, is een teken van Groningen's wetenschappelijke activiteit. Dr. Rasker schreef over „De Ethiek en het Probleem van het Booze”, dr. E. Emmen over de „Christologie van Calvin”. Ook in ander opzicht richtte onze Noordelijke faculteit de aandacht op zich en wel door het verleen van het doctoraat honoris causa aan ds. O. Noordmans, zoodat deze markante vertegenwoordiger van de dialectische theologie in ons land, die sinds lang een erkend ductor was nu ook officieel als doctor te boek staat. Een kenmerkende uitlating citeeren wij uit het verslag van zijn onlangs voor de V.U. gehouden lezing over „Critieke spanningen in de Gereformeerde theologie”: „Daardoor komt de betrekking tusschen een natuurlijke theologie en openbaring weer aan de orde. De algemeene openbaring was eertijds de brug, waarlangs de heiden in de kerk kwam, thans is zij de loopplank waarop de Christen een kerk verlaat. Deze methode heeft haar dienst gedaan, zij kan gaan.” Van alle drie deze nieuwe doctores mocht de Vox in het verleden een of meerdere bijdragen ontvangen. Ook voor de toekomst houdt de redactie zich aanbevolen. Ten slotte kende de Groningsche faculteit een eervolle vermelding toe aan H. A. Brongers, theol. cand. te Leiden, voor zijn beantwoording van de prijsvraag over de dateering van het beeldenverbod.

Een mogelijkheid temeer om de studie te stellen midden in de branding van de tijd, kreeg de Utrechtsche faculteit in de benoeming van een tweede bekende grootstadspredikant tot kerkelijk hoogleeraar: dr. M. J. A. de Vrijer. Directeur van de theologische school te Buitenzorg werd dr. M. C. Slotemaker de Bruïne.

Zooals bekend, zal Thurneijsen, de dialectische theoloog die over Dostojewski schreef en van wie kort geleden een werkje vertaald werd over „Levende gemeente en belijdenis” in het voorjaar lezingen komen houden, terwijl bovendien een nieuwe inspiratie voor het universitaire leven gelegen kan zijn in de uitwisseling van professoren, die dit jaar voor het eerst zal plaats vinden. Vele oud-Leidenaars zullen getroffen zijn

¹⁾ Beide boeken zijn inmiddels verschenen.

door het bericht van het overlijden van Prof. dr. H. Windisch, van 1914-1929 hoogleeraar voor het N.T. te Leiden. Het werd indertijd zeer betreurd dat hij naar Kiel vertrok. Het weloverwogene van zijn wetenschappelijk werk noopte tot vertrouwen en om zijn persoon was hij, die zich wel zeer bijzonder in Nederlandsche toestanden wist in te leven, bemind en geacht. Van zijn lange rij geschriften herinneren wij alleen aan „der Sinn der Bergpredigt, ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese”, een protest tegen het pauliniseeren van de bergrede die hij beschouwde als uiting van geradicaliseerde chokmaleer en eschatologische prediking beide. Nog zal in het Nederlandsch verschijnen „Brunners Mittler en het N.T.” In de dagbladen heeft men een uitgebreid overzicht van Windisch wetenschappelijke arbeid kunnen lezen. In 1929 vertrok hij naar Kiel, sinds kort naar Halle. De levensvragen van het Deutsche volk gingen hem zeer ter harte. Hij achtte „ons de mogelijkheden gegeven om als verkondigers van het evangelie den Germanen een Germaan te worden.” Het is interessant zich te verdiepen in het verband tusschen Windisch’ theologische opvattingen en zijn plaats in de geloofsstrijd die in Deutschland gaande is, en waarin hij een type vertegenwoordigt dat zich zoowel van dat der Germanisten als van Barth onderscheidt.

Door het noemen van deze naam komen wij op een terrein waar de posities thans snel wisselen en de berichten elkander opvolgen in een aanzienlijk tempo: De „oproeping tot het tot de kerk behorende volk” van het college dat de leiding van de Evangelische kerk zegt te hebben overgenomen, minister Kerll’s openhartig geuit voornemen „tot op zekere hoogte de domineeskerk uit te putten en een nieuwe levende volkskerk te stichten”, het ingrijpen van de regeering bij de opening van de door de Belijdeniskerk gestichte theologische hoogeschoolen. Hier valt veel te vermelden en toe te lichten — wij denken ook aan het uitreden van Nederlandsche professoren uit de „Kant-Gesellschaft” vanwege een koerswijziging in Germanistische richting van het blad van de K. G. — doch uw chroniqueur moet bekennen het deze eerste keer liever bij aanduidingen te willen laten. Het gaat hier trouwens niet om de preciese feiten van de Deutsche kerkelijke practijk. Alleen om een zich bewust worden van de situatie waarin theologische arbeid verricht moet worden. Deze situatie nu verscherpt zich in Deutschland. De theologie aldaar zal en moet er door beïnvloed worden. Voor de Nederlandsche theologie is de situatie anders. Het bestaan van een blad als de *Vox theologica* is een teeken hiervan: het binnen de kring der Christenheid op zelfstandige wijze overtuiging naast en tegenover overtuiging stellen. Dat deze Christenheid in haar geheel nog een andere opdracht heeft waarin ons blad zich niet of zeer ten deele mengt, leeren ons de Deutsche gebeurtenissen.

J. M. DE JONG.

Wegens plaatsgebrek zal de nieuw verschenen theologische literatuur pas in het volgend nummer besproken worden.

Zojuist verscheen het 3de deel van:

DE GESCHIEDENIS VAN HET VRIJZINNIG PROTESTANTISME, door Prof. Dr J. Lindeboom.

In drie delen, resp. „Het Handboek” nr 4, 12 en 15.

Een samenvattende geschiedenis over dit onderwerp, waar- bij dit niet alleen in zijn historisch verloop wordt getekend, maar ook naar zijn drijfkrachten wordt beoordeeld, is tot dusver niet ge- publiceerd. In het eerste deel, dat vanaf het ontstaan in de tijden van Renaissance en Reformatie tot aan het optreden van Lessing loopt, en dat het ontstaan en de ontwikkeling van het zogen. Neo-Protestantisme behandelt, wordt aangetoond hoe het Vrijzinnig Protestantisme niet is een laat-achttiende- en negentiende-eeuws geestelijk verschijnsel, maar dat het integendeel diepe wortelen heeft in het verleden. In het tweede deel, dat de periode van Lessing's optreden tot ongeveer het jaar 1870 omvat, wordt licht geworpen op de ontwikkeling van het Vrijzinnig Protestantisme onder de invloed van vernieuwd historisch inzicht en wijsgerige verdieping, tot dat, mee tengevolge van negentiende-eeuws realisme, de zogen. moderne richting dat Vrijzinnig Protestantisme gaat karakteriseren. In het derde deel wordt de tijd van 1870 tot heden be- handeld. — Niet slechts het ontstaan en de ontwikkeling der ideeën worden beschreven, maar ook de vormen, waarin het Vrijzinnig Pro- testantisme in verschillende landen verschijnt, en zijn lotgevallen niet slechts in Nederland, maar ook in Frankrijk, Duitsland, Engeland en Noord-Amerika. Op dit laatste terrein levert dit werk een historische samenvatting van gebeurtenissen, die tot dusver nog in geen ander van deze aard werd aangetroffen. — Prijs per deel ing. f 4.75. geb. f 5.75. De drie delen samen besteld ing. à f 3.75; geb. à f 4.50.

Het is verwikkeld in hem (Prof. L.) iemand te ontmoeten, die zo met hart en ziel zich geeft aan de taak om langs de weg van historisch onderzoek het goed recht van het vrijzinnig christendom in 't licht te stellen. En men kan bij dezen geleerde zeker zijn van een objectiviteit, die den historicus past.

(Alg. Weekbl. v. Christend. en Cultuur.)

Kerkelijke handboekjes.

BEPALINGEN UIT DE REGLEMENTEN DER NEDER- LANDSCHE HERVORMDE KERK, waarvan de ken- nis onmisbaar is voor allen, die in haar belang stellen, in het bijzonder voor Ouderlingen, Diakenen, Kerkvoogden en Notabelen. Bewerkt door *Ds C. W. Coolsma*, Hervormd Predikant te Groningen. Derde, veel vermeerderde en bijgewerkte druk. Prijs in linnen omslag f 0.90, in kunstleer gebonden f 1.35.

DIACONAAL ZAKBOEKJE. Samengesteld door *Dr J. H. Adriani*, Secr. van den Armenraad te Utrecht, *Mr Dr J. van Bruggen*, Voorz. van den Raad van Arbeid te Amster- dam, *W. J. Hemmes*, Alg. Secr. van de Federatie van Diaconieën te Utrecht, wijlen *Jhr Dr A. W. van Holthe tot Echten*, Vice-Voorz. van de Federatie van Diaconieën te Assen, *Mr F. A. Nelmans*, Kantonrechter te Rotterdam en *H. Wisman*, Dir. van Maatschappelijk Hulpbetoon te Utrecht. Tweede, herziene drnk. Prijs in linnen omslag f 0.90, in kunstleer geb. f 1.35.

Met 1 Januari verkrijgbaar:

REGISTER VAN PREEKBEURTEN. Samengesteld door *Dr M. A. Beek*, Ned. Herv. Pred. te Anlo.

Overzichtelijk register in verzorgde uitvoering. Onmisbaar voor elke Predikant. Men vrage reeds nu zichtzending bij verschijning aan!

Verkrijgbaar bij den boekhandel en bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. — GIRO 2255 — ASSEN

Zoo juist is verschenen:

Prof. Dr. G. J. Heering

Geloof en Openbaring

Kritische beschouwing over Dogmatiek en Moderne Theologie

In dit boek trachtte de schrijver allereerst een antwoord te geven op de dringende vraag der huidige theologie, welke vraag voor de kerk van zoo groot belang is: wat is eigenlijk dogmatiek of geloofsleer? Wat is haar karakter, taak en doel? Wat is haar verhouding tot wetenschap, dogma, symbool en openbaring?

Met dit antwoord wendt de schrijver zich tot de moderne theologie en critiseert haar. Hoewel zelf vrijzinnig theoloog en het werk zijner vrijzinnige voorgangers dankbaar waardeerd, heeft hij nochtans principieele bezwaren en trekt hij richtlijnen voor een theologie, die met Geloof en Openbaring meer rekening houdt.

Prijs f 3.90 ing., f 4.90 geb.

Verkrijgbaar in den Boekhandel

VAN LOGHUM SLATERUS N.V. - ARNHEM

V.G.C.'s PREEKBOEKJES. Verzorgde uitvoering. Naar wens ingenaaid of losbladig. Prijs per 25 ex. f 1.75; 50 ex. f 3.—; 100 ex. f 5.50.

Levering franco. Modellen worden op aanvraag onberekend toegezonden.

VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

J. G. G. KÜPPERS - tailleur naar maat

Utrecht, Johan de Wittstraat 7bis, eerder Utrecht, van Alphenstraat 11

levert een MAGNIFIQUE TOGA

voor pred. NED. HERV. of REMONSTR. KERK

van zeer deugdzaame toga-stof met garnituur in een 1^o qual. fluweel compleet n.l. Toga, barrette, ondermouwen en zes beffen voor **f 90.—**.

Toga zonder garnituur voor Luthersche Kerk of advocaat **f 80.—**.

● Gaarne bereid op aanvraag belanghebbenden te bezoeken.

Wie geeft mij voorlichting?

Ge kunt u regelmatig laten voorlichten over de belangrijkste kerkelijke en theologische vraagstukken. Daartoe dient het

Maandblad „Kerkopbouw”

De Commissie van Redactie bestaat uit:

Prof. Dr. A. M. Brouwer, Dr. G. W. Oberman, Ds. B. J. Aris, Dr. J. F. Beerens, Prof. Dr. H. Th. Obbink, allen leden der Uitvoerende Comm. der Vereen. „Kerkopbouw”. Secr. der redactie: Mr. P. H. Th. Stevens, Laan van Soestbergen 47bis, Utrecht.

Vaste medewerkers zijn:

Dr. C. J. Bleeker, Mevr. W. E. Bar.esse van Boetzelaer van Dubbeldam-v. d. Hoop van Slochteren, Dr. W. Th. Boissevain, Ds. C. B. Burger, Mej. H. W. Crommelin, Ds. J. G. W. Goedhard, Mr. G. P. Haspels, Ir. Dr. J. F. B. van Hasselt, Ds. W. A. Hoek, Prof. Dr. Ph. Kohnstamm, Prof. Dr. F. W. A. Korff, Prof. Dr. G. v. d. Leeuw, Prof. Dr. J. Lindeboom, F. A. Baron van Lynden, Ds. O. Noordmans, A. Oosterlee, Prof. Mr. Paul Scholten, Mej. M. E. Serton, Dr. M. C. Slotemaker de Bruine, G. S. Stokmans, Ds. D. Tromp, Prof. Dr. C. G. Wagenaar, R. E. Wierenga, Ds. W. A. Zeydner.

Dit leidinggevend blad verschijnt den 15den van iedere maand. Abonn.prijs slechts f 1.— p.jr. Leden van „Kerkopbouw” ontvangen het blad gratis. Opgave van abonnementen a. d. uitgevers

BOSCH & KEUNING - BAARN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. M. DE JONG (Leiden), Hoofdredacteur — P. J. ROSCAM ABBING (Groningen),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — S. J. RIDDERBOS
(Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie tijdelijk aan:

H. H. GROSHEIDE Amsteldijk 85 Amsterdam Z.

Ab-actiaat der Vereen.: R. J. W. NIJKAMP, Keizersgracht 162, Amsterdam (C.).

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

7e JAAR Nr. 3.



FEBRUARI 1936.

INHOUD

Prof. L. J. VAN HOLK, De theologische problemen
der vrijzinnige richting 57

Prof. Dr. J. DE ZWAAN, Principiële antischolastische
theologie 63

S. G. DE GRAAF, Algemeene en bijzondere genade 67

Ds. O. NOORDMANS, Vragen binnen de dialectische
theologie 74

J. M. DE JONG, Kroniek 79

Boekbesprekingen 81

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



TEKST EN UITLEG

PRAKTISCHE BIJBELVERKLARING
DOOR PROF. DR. F. M. TH. BÖHL
EN PROF. DR. A. VAN VELDHUIZEN

I. HET OUDE TESTAMENT

Zoo juist verschenen:

MET 8 SCHETSKAARTJES

Prijs, gebonden f 2.90

Bij intekening op de serie - 2.75

Bij intekening op de serie

voor intekenaren N.T. - 2.50

II. SAMUËL

DOOR DR. JOH. DE GROOT

Hoogleraar in de Hebreeuwsche

Taal- en Letterkunde en de

Israëlitische oudheden aan de

Rijks-Universiteit te Groningen

Verkrijgbaar bij den Boekhandel en bij den Uitgever J. B. WOLTERS, Groningen, Batavia



Eerste klas

Kleedermakerij naar maat

J. Zonnestein,

Clercqstraat 68, Telf. 81980

Amsterdam

Het beste adres voor Ambtskleeding

Coupeursbezoek door het geheele land zonder prijsverhooging



DE ETHIEK EN HET PROBLEEM VAN HET BOOZE.
Een studie naar aanleiding van de ethische en godsdienst-
philosophische geschriften van Immanuël Kant, door Dr
A. J. Rasker.

De schrijver tracht, uitgaande van Kant's methode der transcendente deductie,
aan te tonen, dat de wijsgerige ethiek veel meer met de werkelijke levensvragen
te maken heeft, dan van theologische zijde dikwijls wordt toegegeven. Dit
wordt in het tweede deel in het bijzonder uitgewerkt ten aanzien van het pro-
bleem van het boze. In het derde deel geeft de schrijver schetsmatig aan, hoe
hij zich het verschil tussen de wijsgerige en de theologische probleemstelling
voorstelt. Prijs f 2.90.

Juist verschenen

REGISTER VAN PREEKBEURTEN, samengesteld door
Dr M. A. Beek, Ned. Herv. Pred. te Anlo.

Een stuk levensgeschiedenis van den predikant: een overzichtelijk register,
waarin wordt aangegetekend hoe dikwijls men een preekbeurt vervuld en hoeveel
preken men gemaakt heeft, welke onderwerpen, welke teksten en welke liederen
men koos en hoe het kerkbezoek was. Het boekje bevat een uitvoerige gebruiks-
aankwijzing en biedt ruimte voor 550 preken. Het is gestoken in een keurige
linnen band met het zaaiersmotief. Prijs f 1.25. *Vraagt U het eens ter inzaag!*

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij de uitgevers
VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. M. DE JONG (Leiden), Hoofdredacteur — P. J. ROSCAM ABBING (Groningen),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — S. J. RIDDERBOS
(Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie tijdelijk aan:

H. H. GROSHEIDE Amsteldijk 85 Amsterdam Z.

Ab-actiaat der Vereen.: R. J. W. NIJKAMP, Keizersgracht 162, Amsterdam (C.).

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

7e Jaar Nr 3.

FEBRUARI 1936.

De theologische problemen der vrijzinnige richting.

„Wat is het meest urgente theologische probleem in de vrijzinnige wereld?” Ziedaar de formuleering, waarin de vraag der Redactie mij bereikte. Waarop ik, ietwat verbijsterd antwoordde: „urgente theologische vragen zijn er bij ons niet.” Iets later gaf het korte bericht „Aan de lezers” in de Dec. afl. als thema aan: de eigenlijke problematiek in eigen kring”. Dat klinkt ruimer — laat nml. de mogelijkheid open, dat die „eigenlijke” problematiek van anderen dan van theologisch-theoretischen aard is, en dan ook door theologischen arbeid maar zeer ten deele te verhelderen.

Ondertusschen blijft, dat m'n eerste reactie was: urgente theologische vragen zijn er bij ons niet. Dat is, bij nader inzien, ook niet zoo verwonderlijk. Immers het modernisme, zooals zich dat in de 19e eeuw ontwikkeld heeft aan de hand van het werk van Scholten, Opzoomer, Kuenen, is theologisch gesproken, de intensieve poging, om het christelijk geloof te leeren omdenken in de categorieën van eigen tijd, d.w.z. in de wijsgeerige en wetenschappelijke denkvormen der 19e eeuw. Een radicale triomf der theologia naturalis, zoo men wil. Men kan ook zeggen: de radicale afzwering van alle apologetische vernuftigheid, die het natuurlijk-onware als het schriftuurlijk, boven-natuurlijk ware geneigd is voor te stellen. Laten Schrift, kerk- en godsdienstgeschiedenis, dogmatiek en wijsbegeerte, hun aanspraken maar uit de zaak zelve verduidelijken. 't Gevolg was het

„Historisch-Critisch Onderzoek”, zooals men het heele studietype naar Kuenens beroemde boek zou kunnen noemen. Wie zich van de methodologische beginselen, in dien titel uitgedrukt, goed rekenschap geeft, die zal begrijpen, dat voor het modernisme (afgezien van richtingsstrijd en van praktische polemiek in kerkelijk verband) de theologie, in den zin van wetenschappelijke rechtvaardiging van het christelijk geloof, geen urgente problemen konden overblijven. Het is historisch interessant, hoe oud men de Israëlietische wetten zal kunnen schatten — maar het is niet b i n d e n d . Het heele probleem der authenticiteit verviel, terwijl toch, ook als Israëlietische (resp. oudchristelijke) Letterkunde en Godsdienstgeschiedenis, de uitlegging van de texten en de bijbelsche theologie hun waarde hielden: vorming van den geest, inleving in antiek, oostersch religieus besef En zoo ook op ander gebied. Er valt voor de vrijzinnigheid geen „absoluutheid van het christendom” te redden. Het legt den bijl niet aan den wortel van onzen godsdienst, of men het Nieuwe Testament eschatologisch uitlegt, of „formgeschichtlich” ontleedt. Elke wijsgeerige schakeering vindt haar mogelijke toepassing in de theologie: Kant, Hegel, Bergson, Höffding Het is eigenlijk dood simpel: theologie mitsgaders hare prolegomena en hulpwetenschappen, kan in de vrijzinnige richting nooit een „urgent” probleem worden, tenzij door den strijd met het materialisme — maar dat zou geen specifiek vrijzinnig, doch algemeen christelijk probleem beteekenen —, omdat de fundamenteele tegenstelling tusschen natuurlijke en schriftuurlijke (bovennatuurlijke) theologie ontbreekt.

Er is nu, dunkt mij, ook een tweede, innerlijke grond voor deze situatie: het godsdiensttype der vrijzinnige richting. Dit is immers van huis uit spiritualistisch. En hoewel dat woord verschillende schakeeringen in zich draagt ¹⁾, er valt niet aan te twijfelen, dat subjectivisme, idealisme, beschouwelijkheid, onmiddellijke ervaring den grondtoon der vrijzinnige vroomheid bepalen, in kerklied en prediking, leekenspel en jeugdwerk, federatieve organisatievormen en beginselverklaringen. Spiritualisme nu, los als het is van één enkelen dwingenden vorm, kan zich ontvouwen aan en bedienen van verschillende vormen. Zoo heeft het, in telkens wisselende alliaages, sinds eeuwen, bestaan — lang voordat de moderne theologie aan dit godsdiensttype een nieuwe formatie in het kerkelijk leven bezorgde. Datzelfde geldt, en wellicht nog sterker, van „het” humanisme, waarmee tegenstanders het zoo gaarne vereenzelvigen. Hoe heeft het niet zich weten aan te passen aan den brillianten hofstijl der italiaansche condottieri, aan de burgerdeftigheid der hollandsche regenten, aan het beschavingsideaal der moderne democratie! Bedenkt men nu, hoe ook deze factor het vrijzinnig protestantisme heeft beïnvloed, dan ligt het voor de hand, dat van urgente theoretische vragen geen sprake is. Zeer tot nadeel van de studie overigens, die nu de spanning, de geladenheid, de ideeën-worsteling mist, welke een academische opleiding pas waarlijk boeiend maken. Deze overweging kan ook verklaren, waarom in de breedere lagen van het vrijzinnig gemeenteleven de belangstelling zoo zelden uitgaat naar theologie in engeren zin, maar zoo overwegend praktisch is gericht.

¹⁾ Heering in zijn pas verschenen boek „Openbaring en Geloof”, gaat op eigen wijze van dezelfde onderstelling uit.

Daarmee ben ik toe aan een nader bezien van de officieele vraag der redactie: wat is in uw kring de eigenlijke problematiek?

Daarop is het antwoord veel positiever, raakt trouwens verschillende levensgebieden. Als eerste, centrale probleem zou ik willen noemen de overwinning van het individualisme door herordening in en tot een geestelijke gemeenschap. De geest van het individualisme heeft immers, ofschoon een algemeen-protestantsch verschijnsel, bij ons al te rijke vrucht gedragen; het gezag van de gemeenschapvormende krachten: dogma, traditie, kerk, belijdenis principieel verworpen. Natuurlijk werd de hieruit volgende gemeente-ontbinding in hooge mate in de hand gewerkt door de differentiatie van het heele cultuurleven, den aanwas der groote steden, den invloed van het aesthetisch individualisme. Ik wil ook niet beweren, dat individualisme alleen onder vrijzinnigen als splijtzwam werkt. Maar de tegenwerkende instanties hebben bij ons geen prestige genoeg. Dat heeft zeer verflauwend op de kerkgemeenschap gewerkt. Godsdienst „zit 'm niet in 't naar de kerk gaan” — dat is wel duidelijk. Maar als nu de spiritualistische religie slechts zwak leeft, dan zal met de uiterlijke binding allicht ook de innerlijke wegvallen. Daarom is dit wel een acuut probleem bij ons: hoe houden wij, of brengen wij weer het kerkbezoek op peil? De kerkgangers plegen toch vooral te komen om den goeden, of alleen maar bekenden spreker te hooren. Daartegenover nu moeten krachten gemobiliseerd worden: leekenarbeid, wijkverdeeling, grooter aandeel van de gemeente in het kerkelijk werk. In de formuleering van dr. Noordhoff: „Gemeenschappelijk doel, gemeenzaam beginsel en opdracht, of gezamenlijke functie in het geheel der cultuur — in elk van deze richtingen kan het primaat van de individu worden vervangen door het principe van de primaire waarde der gemeenschap”¹⁾. Herordening van de kerk op de basis der vrije religieuze gemeenschap is dus wel het eerste groote probleem, dat diepe wortels heeft in den maatschappelijk-geestelijken strijd dezer eeuw, die immers tusschen anarchische versplintering en dictatoriale eenvormigheid oscilleert.

Als een ander aspect van dezelfde vraag mag voorts genoemd worden: hoe geven wij praktisch vorm hieraan? Men zal zeggen: door gemeenschappelijke belijdenis en door den eeredienst. Nu, daaraan wordt dan ook hard gewerkt. Wat het eerste betreft, zoowel de beginselverklaring der Centrale Commissie voor het Vrijzinnig Protestantisme, als de geloofsbelijdenis van het Roessingh-Werkverband getuigen daarvan. Ongeacht de gebreken, die aan zulke formuleeringen eigen zijn, is in elk geval het streven onmiskenbaar, boven stemmings- en gevoelsvroomheid uit te komen, het niet slechts bij een paar negatief-theologische leuzen te laten, maar het gemeenschappelijk geloofsbezi, lang onder negatie en individualisme bedolven, tot een scherper belijnd en klaar geordend geheel te maken. Ik wil er, in 't verband van dit artikel op wijzen, dat „het eigenlijke probleem” hierbij is, aan linker- en rechtervleugel, aan monistisch-immanentistische en dualistisch-transcendentistische bestrevingen beide recht te laten wedervaren. Wat dan neer komt op een tactisch vraagstuk — want principieel laat men elkaar over en weer het formuleeringsrecht

¹⁾ Dr. W. R. M. Noordhoff: Het godsdienstig gemeenschapsleven in het Nederlandsch Vrijzinnig Protestantisme, diss. Leid., 1933, blz. 117.

wel. Theologische arbeid kan in dezen slechts de hulp brengen van een consequent, positief, uitgewerkt kerkbegrip — waarover in 1933 reeds in de *Vox* geschreven werd. Ekklesiologie is dus een fundamenteel probleem in de vrijzinnige wereld; en dat beteekent in de eerste plaats: dogmatiek. Naast de dogmatiek de liturgiek: de vernieuwing van den eeredienst. De vorm-gevoeligheid van moderne menschen, door het aestheticisme onzer cultuur verhevigd, noopt eenerzijds tot stijlzuivere vormgeving; bemoeilijkt haar anderzijds ook. Talrijk zijn de bestrevingen, principieel en technisch-praktisch de avondmaalsviering weer tot haar recht te brengen. Problematisch is dit ondernemen overigens wel. Waarom? Omdat men dikwijls deze vernieuwing aanvat van den praktisch-technischen kant, dus: hoe moet het Av.m. bediend worden? Hoe moet het brood gebroken worden? Mogen er bloemen op de avondmaaltafel staan? Eén beker of afzonderlijke bekertjes? Hoe dikwijls per jaar? Al deze vragen nu zijn inderdaad afhankelijk van de praealable vraag: wat beteekent het Avondmaal voor een vrijzinnige gemeente? Dus ook hier: de dogmatische formuleering moet voorop staan.

Het ligt nu aan de heele structuur der vrijzinnigheid, dat niet alleen het Avondmaal, maar alle sacramenten, en niet alleen de sacramenten, maar ook nieuwe uitbeeldingen van het godsdienstig gemeenschapsleven (b.v. het kerstspel; psalmen, gezegd door spreekkoren) een waarde krijgen, niet ongelijk aan die der oude sacramenten. De Graaf stelde: „de samenkomst is het sacrament”. Neemt men deze uitspraak streng, dan is zij de dogmatische conditie van het hierboven door ons genoemde. Dan bestrijkt liturgiek den tweeden probleemkring der vrijzinnige richting. Ook hier gaat het om de synthese van vrijheid en vastheid. Datzelfde laat zich op een derde gebied toepassen: wat zal als Heilige Schrift hebben te gelden? En wat houdt dat woord voor vrijzinnigen in? ²⁾ Kanoniek dus. 't Probleem is dit: zuiver formeel gezien had de Vrije Gemeente gelijk, toen zij op haar spreekgestoelte Hugenholtz' „Levenslicht” legde. Het universalisme is een wezenskenmerk der vrijzinnige richting. Maar het bezwaar is dadelijk voelbaar geweest: zoo'n bloemlezing uit Weda, Koran, Edda, enz. sluit hoegenaamd niet aan op het geestelijk leven, zelfs niet van den vrijen gemeentenaar! Inplaats van de curiosa van het Oude Testament (genealogieën, spijswetten, e.a.) kwamen de curiosa van andere godsdiensten. Interessant, ja. Maar niet geschikt als kanon voor eenige Schriftlezing. Hoe dan wel? Met welk recht lezen vele vrijzinnigen naast de getuigenissen van het Oude en Nieuwe Verbond een gedicht of prozastuk voor op den kansel? Naar het recht der voortgaande openbaring. Zeker. Maar hoe wordt deze omgrensd? Ziedaar achter de kanoniek voor de derde maal de dogmatiek als kern-discipline, aansluitend bij de kernvragen der vrijzinnige richting.

Ik vestig nu uw aandacht bijzonder op het volgende: het gaat daarbij steeds om p r a k t i s c h e vragen. Dogmatiek, met al haar onderdeelen, is een kerkelijk-praktische wetenschap. Dat is in mijn taalgebruik geen

¹⁾ Zelf behandelde ik het huwelijksformulier in remonstrantschen kring; vgl. tijdschrift *Uit de Remonstrantsche Broederschap*, 1934, Sept.

²⁾ In ander verband noemde ik dit probleem in mijn artikel: *Theologische Situatie Heden*, *Nieuw Theol. T.*; Jan. 1936.

depreciatie der dogmatiek, maar wel een plaatsbepaling. M.i. heeft de wet van 1876, nog in 1921 gehandhaafd, dat juist gezien. Theoretisch gedacht kan men dogmatiek ook met dogmengeschiedenis en met godsdienstfilosofie verbinden; praktisch is zij een kerkelijke wetenschap. Daar nu Kerk-herordening het eigenlijke probleem der vrijzinnige richting is, is dogmatiek haar meest aangelegen tak van wetenschap. Dat beteekent echter, dat zij een deel is (het hart), der praktische theologie. Daarbij is het weer principieel vrijzinnig, om praktische theologie dan bij wijze van tautologie te verstaan. Immers heeft in deze richting de praktische rede, niet de theoretische, het primaat ¹⁾. Dat verklaart tevens, hoe het zoo kon komen, dat in deze groep eeredienstvragen vooral van den technisch-praktischen kant worden aangepakt. Die verklaring is nog geen rechtvaardiging: het gebrek aan fundamenteele klaarheid omtrent de grondbeginselen van kerkvorming en geloofsleer zal zich telkens weer wreken. Als een bijzondere weerhaak doet zich dan de quaestie voor, dat dogmatiek, qua kerk-gebonden wetenschap niet zomaar voor een richting gelden kan; dat de kerkgenootschappen en groepen in de Centrale Commissie vereenigd, ieder hun typen-schakeering bezitten; en dat omgekeerd een „algemeene” vrijzinnig protestantsche dogmatiek geenerlei kerkelijk gezag zou hebben.

Maar juist daarom is dogmatiek, of zoo men liever wil, praktische theologie, een „urgent” probleem bij ons.

Nu heeft echter de vrijzinnige richting ook nog een gansch andere groep van vragen, die haar tot in den kern aangaan, vragen, die eveneens voortvloeien uit het primaat der praktische rede, nml. de sociaal ethische of cultureele. Wehrung heeft nog onlangs betoogd: „Man kann die Stellungnahme zu den ethischen Fragen als den Prüfstein jeder Theologie bezeichnen”. ²⁾ Nu, het besef van urgentie, dat zoo dikwijls voor de theologische vragen in pregnanten zin ontbreekt onder vrijzinnigen, leeft zich hier breed en diep uit. Maar deze vragen, die zich wellicht nog het best laten bundelen onder het hoofd: „Christendom en Heidendom”, zijn maar zéér ten deele theologische vragen — voor 't belangrijker deel zijn zij vragen van praktischen, moreel-religieusen aard —, en gaan ook in 't geheel niet enkel de vrijzinnigen aan, maar het christendom als zoodanig.

Wat het ten-deele-theologisch betreft, wil ik opmerken, dat de theologische probleemstelling van het Nieuw-Heidendom op zichzelf genomen volkomen inept is, niets geen ideeën van superieure gehalte uit zich zelf ontvouwt, eerder ridicul is (Eckeharts mystiek gespannen voor de rammelende sjees van de rasaanbidding), daarom ook geen serieus gevaar zou opleveren, als het niet geschraagd werd door een politiek-sociale aspiratie: met een gerust geweten barbaar zijn, en het goed recht van geweld propageeren, waartegen de christelijke traditie, juist door haar vervlechting met democratie, beschavingsmoraal, en sociale politiek,

¹⁾ Zoo terecht ook Troeltsch, in zijn artikel Die Dogmatik der religionsgeschichtlichen Schule, Ges. Schriften, dl. II, S. 500 ff.

²⁾ G. Wehrung, Zur theologischen Begründung des Staates in het Zeitschr. f. system. Theol., XII, S. 555 ff.

zoo gekant is. Het ethiopisch conflict teekent de situatie onder schel licht: een doodgewone koloniale veroveringsoorlog — maar tegelijk zal aan onbeschaafde negerstammen de romeinsche beschaving worden gebracht. Het masker is bijna geheel doorzichtig geworden. Iets meer hypokrisie, en men zou van christendom brengen gesproken hebben! Deze vraag nu, of het christendom werkelijk wereldgodsdienst kan zijn, d.w.z. een navolgbaar richtsnoer, en dwingende macht kan zijn voor staatkunde, zoo binnen- als buitenlandsche, voor bedrijfsorganisatie, rechtsorde, cultuurontplooiing, dan wel of de kerkgemeenschap enkel metafysische vertroosting voor een individu of een groep individuen in deze verloren cultuurwereld — Arke Noachs op wijden zondvloed drijvend — zal zijn, dat is de groote, felle vraag, waarbij het om Zijn of Niet-zijn van het christendom, niet om een meer of minder aan vrijzinnigheid of rechtzinnigheid, gaat. Theologie, hieraan gemeten, is pure luxe. Men bemerkt dat in het kerkelijk leven veelal niet goed: de strijdpunten die richtingen en groepen verdeelen, worden nog altijd belangrijker geacht dan de S.O.S.-situatie, waarin het christendom als zoodanig verkeert in een wereld waarvan het gulzig en gewelddadig heidendom al scheller en onbemanterder te voorschijn treedt. Maar de oecumenische beweging, zelf door het besef van het gemeenschappelijk gevaar ontstaan, verscherpt langzamerhand het besef voor den ernst van de situatie. Ligt nu in dezen praktischen strijd ook een probleem voor de theorie besloten? Ja. Een dubbelprobleem zelfs. Eenerzijds de vraag, of zich het christelijk Godsbeeld handhaven laat? Andererzijds, onlosmakelijk ermee verbonden trouwens, de vraag, wat wij te denken hebben van den mensch. Om der wille van de praktische consequenties zou ik zeggen, dat de laatste vraag „urgenter” is. De dynamische levenshouding, het autonoom activisme van den modernen mensch staan hier in een ernstige crisis: minder — alwéér — theoretisch, dan praktisch. Theoretisch zal het gaan om de opgave, Rousseau's „bonté naturelle” te begrenzen door 't calvinistisch „van nature geneigd God en zijn naaste te haten”, m.a.w. in de navolging van Kant's godsdienstfilosofie te wandelen. Praktisch gesproken zal 't vooral de vraag wezen: hoe wikkelen we de humaniteit als aanleg, bestemming en dus ook mogelijkheid, los uit de omarming van mechanisme, imperialisme, autarkie? Misschien kan men ook hiervan zeggen: het gaat om „christologie als christonomie”. Wij zoeken niet de metafysische vertroosting, maar het ethisch houvast in een verworden wereld. Ik weet wel: juist deze vraag is meer algemeen christelijk dan specifiek vrijzinnig. Alleen: wie stelt dan ook van te voren vast, dat het een het ander zou uitsluiten? Anthropologie is wellicht meer een gezichtspunt dan een vak, en vraagt om een dogmatische synthesis als voorwaarde van alle praktische uitwerking. Ik zou het — na de Luciferopvoering van den V.C.S.B. — met Vondels Rey willen zeggen: „Laat ons God in Adam eeren”.

Dat is het vrijzinnig kerygma; dat zal dus ook het hoofdthema der vrijzinnige theologie moeten zijn. Immers daarom wentelen ten slotte alle andere détailvragen: is de mensch kind God's, of niet? Het antwoord op die vraag zal natuurlijk ook de teekening van het Godsbeeld beïnvloeden. En zoo voert tenslotte de sociaal-ethische probleemstelling ons nóg eens terug naar de Dogmatiek of Praktische Theologie als het centrale theologische probleem van de vrijzinnige richting.

L. J. VAN HOLK.

Principiëel antischolastische theologie.

Met die woorden is tegelijk de taak, het bestaansrecht en de moeilijkheid der z.g. „ethische” theologie gekenschetst.

Dat „ethische” theologie hier gebezigd is in den zin van ethisch-orthodoxe theologie spreekt vanzelf. Zonder deze toevoeging is n.l. ook andere opvatting mogelijk. Men kan pogen principiëel antischolastische theologie te bouwen, terwijl men geen levend verband heeft zelfs met het Christendom. Immers een Joodsch theïsme, een Islamistisch theïsme, een theïsme op Westersch-philosophischen wortel geënt, zou óók dit kenmerk kunnen vertoonen. Zelfs als men spreekt van principiëel antischolastische Christelijke theologie is men niet veilig, daar het adjectief „Christelijk” en het substantief „Christendom” vaak gebezigd worden voor stroomingen van humanistischen bodem.

Ethisch-orthodoxe theologie beteekent dus een theologisch onderzoek, en, bovenal, een theologisch denken, dat critisch staat tegenover wat hier met het woord „scholastiek” is aangeduid. Scholastiek n.l. is niet slechts middeleeuwsche theologie, zooals die door de Scholastici geproduceerd werd. Scholastiek is een geesteshouding, en wel eene houding van geloof in het logisch vermogen der menschelijke rede, dat tot een oncritisch miskennen van de grenzen van dit vermogen leidt, en, daarmede gepaard gaande, een betrekkelijk naïef vertrouwen in de laatste uitspraken van die rede. Geheel gekarakteriseerd is dit geestestype aldus nog niet: men moet erbij voegen, dat de kenwaarde der „intuïtie” — een tweede kenweg onderscheiden van dien van het intellect — vrijwel veronachtzaamd wordt en het verband tusschen openbaring, geloof en kennis eenzijdig gericht wordt op het intellectuëele en dàar vooral, of uitsluitend, aanwezig wordt geacht. Een ieder neemt dan ook waar, hoe bij dusdanig gearde geesten heel licht het intellectuëele element in gevormde geloofsuitspraken verward wordt met het geloof zelf.

Hiermede echter zijn wij nog niet verder gekomen dan tot de gedachte, dat een gecorrigeerde „scholastiek” aanvaardbaar zou kunnen wezen. En inderdaad is gecorrigeerde scholastiek een zeer algemeen verschijnsel in de theologie der Hervormde Kerken. Daarbij is het uiteraard mogelijk, dat oude en fundamenteele scholastische wezensverschillen onder anderen mantel gecontinueerd worden. De onderscheiding van „realisme” (bij ons „idealisme”) en „nominalisme” (bij ons „realisme”, empirisme, etc., etc.) gaat geweldig diep en de scholastici hebben in hun midden geesten gekend, wier formaat en denkkraft bewondering verdient. De Aufklärungsídee, dat met ons geslacht een nieuwe wereld begint, is een dwaasheid, welke men niet dan tot eigen schade licht kan nemen. Vergodíng van het verleden is een groote fout, maar overschatting van het heden is ook geen wijsheid en is niet minder gevaarlijk.

Dat correctie der scholastiek — voorzoover men bewust ziet, dat men daarmede feitelijk bezig is — geen kleinigheid is, spreekt vanzelf. Het ontbreekt daarbij echter maar al te vaak aan het besef van deze vraag: laat de structuur van het „scholastisch” denken wel zulke correcties toe als de hedendaagsche, orthodoxe, Hervormde theologie geroepen is aan te brengen?

Voor de ethisch-orthodoxe theologie is het nu volstrekt kenmerkend, dat zij de z e vraag ziet en haar fundamenteel belang sedert tientallen jaren, ongeacht misverstand, kwaad gerucht en erger, heeft beseft en onderstreept. Had zij in die jaren — men bedenke echter, hoe ongunstig het klimaat der XIXe eeuw voor dien eisch was! — een typisch „systematischen” denker voortgebracht, de geestelijke situatie in ons vaderland zou daardoor alléén reeds veel helderder geworden zijn en allerlei verwarrende, buitenlandsche, invloeden zouden daarin minder hebben beënkend.

Schrijver dezes is geen systematicus en moet er dus den nadruk op leggen, dat dit, op verzoek geschreven, artikel de gebreken vertoonen moet, die daarvan het gevolg zijn.

Kenmerkend voor de ethisch-orthodoxe theologie is dan, m.i., het volgende:

I. Vermenging van openbaring en rede leidt onvermijdelijk tot verkeerde theologie. Die fout is de karakteristieke misgreep van het scholastische denken.

II. Geloofswaarheden zijn niet kenbaar — eu dus ook niet theologisch bewerkbaar — zonder het geloof zelf, omdat zij in haar wezen niet van intellectuëelen aard zijn.

III. Toekenning van „gezag” aan de Schrift door Kerk of individu is eene intellectualistische omkeering der werkelijkheid, daar de Schrift zelf haar gezag openbaart en oplegt aan den geloovige.

IV. Er bestaat geen weg van den mensch tot God, gelijk de z.g. mystiek dat beweert: het bovenzinnelijke, dat zij ontdekt, is niet openbaring. Er bestaat slechts een weg van God tot den mensch: de praesente Christus.

Natuurlijk zou het mogelijk zijn meer te noemen. Het bovenstaande echter lijkt mij essentiëel te zijn en te verklaren, waarom een ethisch-orthodox theoloog principiëel front maakt tegen het scholastische type van theologisch denken, zelfs wanneer hij tegen hetgeen totidem verbis door zijnen tegenstander gezegd wordt, niet het minste bezwaar heeft. Hoewel ik het woord „existentiëel” een dubbel- of veelzinnig modewoord vind, dat wij zonder eenige schade weer over boord kunnen zetten, moet hier toch worden opgemerkt, dat de groote moeilijkheid voor den ethisch-orthodoxen systematicus m.i. juist gelegen moet zijn in het „existentiële” van zijne fundamenteele overtuigingen.

Tengevolge van het boven aangeduide feit van het ontbreken — tot dusver — van den eigenlijken, representatieven „systematicus”, zal men hier een leemte voelen in mijne uiteenzetting. Ik kan die echter niet vullen, hoewel dit voor een vakman mogelijk zou zijn. Hier zou n.l. uiteengezet moeten worden hoe, op het terrein van het critisch onderzoek der principia, juist dit, typisch ethisch-orthodoxe, bezwaar tegen het scholasticizeerend theologisch denken zich vertoont en ontvouwt. Het komt mij voor, dat men dan tot een zeer diepgaand onderzoek op het gebied der z.g. religieuze kencritiek zou moeten komen. Dat het bezwaar echter „principiëel” is, is buiten kijf.

Misschien mag hier wel opgemerkt worden, dat „principiële” bezwaren en stuwingen wel „logisch” geanalyseerd kunnen worden

en in de taal der logica tot formuleering worden gebracht, maar daarom nog niet uit onze — altijd gebrekkige — logistiek stammen! Alleen de intellectualist ziet dat niet.

Verkeerde theologie treft men allereerst aan in de *eigenlijke theologia*, de leer aangaande God. Het bezwaar gaat daar, m.i., tegen vermenging van wat, minstens, niet op hetzelfde niveau ligt.

De heilsopenbaring in de Schrift en in de geschiedenis, waarvan de Schrift getuigt, alsmede in de geschiedenis der Christenheid later — hoewel dit laatste niet op eene lijn is te stellen met wat eerst werd genoemd — bezien in het licht dier openbaring, doen ons God kennen als den Oppersten Wil.

Vandaar dat de scheppingsgedachte essentieel is: zij accentueert *Wil* als grond der ons verschijnende „werkelijkheid”.

Hier ligt de eerste moeilijkheid: de grond der schepping, die bij onderzoek aan de rede verschijnt, is niet „wil”, maar „oorzakelijkheid”, gebonden in een net van „wetmatigheid”. Het is theologisch fout over God sprekende als *prima causa*, of omgekeerd over eene *Prima Causa* sprekende als God, conclusies uit het eene gebied rauwelings over te leiden in het andere. Bij de — individualistisch opgevatte — leer der praedestinatie komt men zoo ongemerkt uit de openbaringswaarheid der voorbeschikking terecht in de rationeele betwijfelbaarheid van het determinisme. Het zou wel kunnen zijn, dat alle redelijk „gefundeerde” waarheden betwijfelbaarheden zijn. Ook dat is echter een punt voor den vakman. Wanneer dus heden ten dage de z.g. „contingentie” in de sfeer der „natuurwetten” een rol is gaan spelen en het z.g. „gesloten wereldbeeld” der „ijzeren” natuurwetten, zaliger gedachtenisse, bij het oudroest ter slooping wordt geborgen, verheuge men zich niet al te zeer! Straks zal men wel weer slagen in het produceeren van een nieuw, op andere wijze „gesloten” wereldbeeld, waarin wellicht allerlei, dat heden nog „psychisch” of „occult” heet, verwerkt zal wezen. Sterker zal dat niet staan, alleen zal er meer geleerdheid toe noodig zijn om de zwakke punten te vinden. Maar — en hier komt het op aan — zijn geslotenheid en eenheid zal wederom slechts een projectie zijn van de unificatiebehoefte van den menschelijken geest. Diezelfde unificatiebehoefte is ook theologisch gevaarlijk. Zij vervalscht de werkelijkheid. Zij leidde b.v. tot de scholastische fout, die boven werd gesignaleerd. En de eenige is dat natuurlijk niet.

Grondige, zakelijke, geestelijke, eerbiedige exegese der Schrift is, voorzoover ik zie, het eenige, geregeld toepasbare, tegengif. Omdat de Schrift als middel, waarvan God zich ter openbaring bedient, niet lijdt aan deze mysterieuze tendentie van den menschelijken geest. Waar er, vanwege het menschelijk element in de auteurs, sporen daarvan aanwezig zijn, worden die altijd weder gecorrigeerd door tegenwerkende krachten. Het feit van de „vleeschwording des Woords” is, op zichzelf, reeds de centrale correctie van dat alles.

„Geloofswaarheden zijn niet kenbaar, en dus ook niet theologisch bewerkbaar, zonder het geloof zelf, omdat zij in haar wezen niet van intellectueelen aard zijn.”

Ter illustratie b.v. de leer der verlossing in Christus. De toevoeging „in Christus” bewijst dit reeds. Wie over „verlossing” redeneert, al is dat ook theologisch, zonder de zaak te kennen, zonder m.a.w. verlost te zijn, begaat hybris. Immers de „zonde” is niet daad, is niet gedachte, is niet gezindheid: dat is alles maar uiting, epiphenomeen. Zonde is, in haar wezen, gelijk Paulus het formuleerde „vijandschap tegen God”. Maar de exegeet moet hier ons bedriegelijk Nederlandsch corrigeeren: Paulus sprak van ἔχθρα πρὸς θεόν. En „echthra” is geen gevoelszaak in de eerste plaats, maar een bijna onbewust, instinctief, existentiëel iets: een op God gerichte afkeer. En dat is een heel mysterieus, fundamenteel en algemeen verschijnsel! God behoeft ons ervoor, dat wij daarmede dialectisch zouden gaan goochelen. Want het is een zaak, die niet uit het intellect, resp. de „rede”, komt, maar van veel dieper gronden.

„Toekenning van gezag aan de Schrift door Kerk of individu is eene intellectualistische omkeering der werkelijkheid, daar de Schrift zelf haar gezag openbaart en oplegt aan den geloovige.”

Ook dat is weder geen zaak van het intellect en zijne demonstraliteiten.

Desondanks weten wij, dat het zoo is. Omdat God in Christus schriftwoorden gebruikt om den mensch tot de verlossing te brengen. Omdat wij voorts nimmer weten, welk woord daartoe voor Hem bruikbaar zal blijken, staat de exegeet — die uitteraard Christgeloovige moet zijn — eerbiedig tegenover heel de Schrift. Hij erkent het gezag, maar hij is het niet, die de macht zou hebben iets toe te kennen!

Indien het n.l. binnen bereik van voldoende verregaand onderzoek zou liggen vast te stellen van welke gedeelten, uitingen, woorden, gedachten der Schrift God het meest gebruik maakt ter openbaring, zou ons uit die kennis nog geen recht toevloeien om gedeelten, gedachten of woorden, die minder frequent gebezigd werden, met minder eerbied te bejegenen.

Wat ook de uiterlijkheden geweest mogen zijn, die de geschiedenis ons leert, in werkelijkheid heeft niet de Kerk de Schrift gemaakt, den canon geregeld, den text vastgesteld, maar heeft omgekeerd God in Zijne leidingen deze grootheden tegelijk doen ontstaan. En dat niet zonder elkaar!

Een Kerk kan organisatorische inrichtingen, wetten, reglementen, belijdenisformules en dgl. vaststellen. Zij kan die met gezag bekleeden. Maar dat „gezag” is fundamenteel en principiëel iets van ander wezen en aard, iets anders dat nimmer vermengd mag worden met het Gezag, dat den Bijbel tot H. Schrift maakt.

Ook als hier theoretisch zuiver over wordt gesproken, kan het gangbare gebruik van teksten alsof het bewijsplaatsen uit een wetscodex waren, een praktische loochening van deze waarheid zijn.

„Er bestaat geen weg van den mensch tot God, gelijk de z.g. mystiek dat beweert: het bovenzinlijke, dat zij ontdekt, is niet openbaring. Er bestaat slechts een weg van God tot den mensch: de praesente Christus.”

Het eerste wordt door het Barthianisme tegenwoordig voldoende onderstreept, al richt dit zich niet zoo duidelijk tegen de „mystiek”, die juist de sterkste — immers religieus-sterkste — tegenstander is. De tweede helft wordt verwaarloosd door alle intellectualisme.

De oude Kerk heeft dit echter wèl beseft: vandaar haar voor „moderne” geesten zoo absurd schijnende overtuiging, dat logos-Christus het was, die Israël door de Roode Zee leidde, die de profeten inspireerde, de auctor der scheppingsordeningen was. Indien men dat heden anders wil uitdrukken, het zij zoo, mits men de zaak zelve niet loslate!

Tenslotte: van eenen niet-systematicus kan men niet verwachten, dat hij zegge, welk van de zeer vele problemen, welke eene principiëel antischolastische, orthodoxe theologie vóór zich ziet, op dit oogenblik, hier in Nederland, onder deze generatie het primair-actuele zou zijn.

Niet uit dat oogpunt, maar omdat de zaak zoo direct in het concrete grijpt, moet mij echter van het hart, dat in het kerkprobleem, m.i., een sterke drang ligt om den scholastieken zuurdeesem grondig uit te zuiveren. Anders komt men, óf bij een galvanisering van wat men voor Geneefsche idealen houdt uit, óf ... bij Rome. De werkelijke vraag, n.l., dat de Kerk haar wezen hierin vindt, dat Christus haar gebruiken kan, en den grond harer inrichtingen hierin, dat Christus in dézen tijd, op déze plaats, in dézen nood met juist déze inrichtingen het best Zijn werk kan verrichten, zou dan verduisterd worden door allerlei historische, pseudo-principieele en in den grond wellicht hoogmoedige overwegingen.

In de tweede plaats is mijne, mogelijk ambtshalve bevooroordeelde, meening, dat de Kerk in de eerste plaats niet „systematici” van allerlei gading noodig heeft, maar dat de situatie schreeuwt om goede exegeten in den zin als boven aangeduid. Alleen op die voorwaarde n.l. zullen de Christelijke leiders en denkers beveiligd zijn, voor zoover menschelijke overwegingen hier recht geven tot een oordeel, voor het gevaar van hybris, dat in alle theologische systematiek ligt, vooral wanneer deze zich nog niet bewust is van den eisch van een principiëel anti-scholastisch uitgangspunt.

Algemeene en bijzondere genade.

Het zal door niemand ontkend worden, dat het calvinisme in ons vaderland een nieuwen bloei beleeft. Zoowel wetenschappelijk als practisch toont het een nieuwe ontwikkeling.

Zeker niet slechts op theologisch terrein vertoont het de begeerte, de vragen opnieuw aan te pakken, tot alle vakken van wetenschap wil het zijn onderzoek uitstrekken.

Daarbij treft het, hoezeer men waken wil voor een nieuwen vorm van scholastiek. Het is niet de bedoeling, uit enkele aan Calvijn ontleende of nieuw gestelde beginselen de consequenties te trekken, op gevaar af, hoe langer hoe verder van den zin der Schrift af te wijken. Overtuigd van het door en door schriftuurlijke van het leven en denken van Calvijn, wenscht men in zijn lijn de Schrift al duidelijker te hooren spreken, en bij het denken van de openbaring der Schrift uit te gaan.

Het spreekt van zelf, dat zich bij deze nieuwe ontwikkeling allerlei verschillen zullen voordoen, verschillen, die soms nog het karakter van tegenstellingen dragen. Eerst als we allen volkomen geloovig aan de Schrift onderworpen waren, zou er bij alle verscheidenheid van geen tegenstelling meer sprake zijn. Die verschillen mogen dus niet aangemerkt

worden als het gevolg van het feit, dat er niet een algemeen erkende leider is, die het woord voor allen spreekt. De calvinistische beweging bedoelt niet te zijn de beweging van Calvijn of van welken anderen leider ook, maar de beweging, die de Schrift in het leven oproept. Bij de bestaande verschillen kan men dan ook in het vertrouwen leven, dat het levende woord der Schrift den weg wijzen zal.

Onmogelijk is het, al de verschillen, die in den calvinistischen kring leven, in één artikel te behandelen. Daarom koos ik er één uit, namelijk het verschil, dat er bestaat over de verhouding van algemeene en bijzondere genade, een verschil, dat niet slechts beteekenis heeft voor de theologie, maar dat ook van invloed is op de beschouwing van de verhouding van de theologie tot de andere wetenschappen, en dat ook beheerscht de beschouwing van de beteekenis der Schrift voor geheel het leven en voor geheel het denken.

Zelfs deze ééne vraag kan in dit artikel niet volledig behandeld worden. Meer dan een schetsmatige voorstelling van de daarbij aan de orde komende vragen kan hier niet gegeven worden.

Meermalen spreekt de Schrift over de goedheid Gods niet slechts voor de geloovigen, maar ook voor degenen, die Zijn Naam niet vreezen. „Hij doet Zijn zon opgaan over boozen en goeden, en regent over rechtvaardigen en onrechtvaardigen” (Matth. 5 : 45). God heeft wel in de verledene tijden de heidenen laten wandelen in hunne wegen, maar Hij heeft Zich niet onbetuigd gelaten, „goeddoende van den hemel, ons regen en vruchtbare tijden gevende, vervullende onze harten met spijs en vroolijkheid” (Hand. 14 : 17). God geeft aan allen het leven, den adem en alle dingen, en heeft aller woning bepaald, „opdat zij den Heere zouden zoeken, of zij Hem immers tasten en vinden mochten, hoewel Hij niet verre is van een iegelijk van ons” (Hand. 17 : 27).

Wat die goedheid Gods voor alle menschen betreft, kan over de vraag, of ze er is, dus geen verschil van meening bestaan. Calvijn spreekt in zijn institutie ook telkens daarover. De verschillen beginnen eerst op te komen, wanneer men vragen gaat naar de bron en naar den grond van deze algemeene goedheid, naar wat God in die algemeene goedheid geeft, en naar de verhouding tusschen die algemeene goedheid en de genadige liefde, die Hij voor de Zijnen heeft. Wat dit laatste betreft, leeft vooral de vraag, of ook de geloovigen hun deel krijgen aan de gaven van Gods algemeene goedheid, dan wel of zij niet anders bezitten dan gaven van Zijn bijzondere liefde.

Onder enkele hoofden wil ik de verschillende vragen, die zich hier voordoen, behandelen.

Vooreerst rijst de vraag, welke de bron is van deze algemeene goedheid. Immers het antwoord, dat God Zelf de bron daarvan is, een antwoord, dat zeker juist is, zegt niet alles. Op de belijdenis, dat God Zelf, en dan Zijn vrij welbehagen, de bron is, kan door iemand, die schriftuurlijk denkt, niets worden afgedaan. In niets boven of onder God ligt de diepste oorzaak.

Dan blijft echter deze vraag over: Is deze algemeene goedheid een voortzetting, zij het in beperkte mate, van het oorspronkelijk welbehagen,

dat God eens tot Zijn heilige schepping deed uitgaan, of is ze een uitlooper van die genadige liefde, waarmee God Zich om Christus wil weer wendde tot de in zonde gevallen wereld.

Anders gezegd luidt die vraag zoo: Heeft God op het oogenblik, dat de wereld in zonde viel, Zijn volkomen vloek, dien Hij gedreigd had, tijdelijk opgeschort, en heeft Hij door een zekere gunst, die Hij haar niettegenstaande de zonde bleef schenken, den loop van de zonde in aller leven tijdelijk gestuit, of was op het oogenblik van den zondeval de wereld voor God volkomen weg, verloren in schuld, en heeft Hij Zich in vrije genade weer gewend tot die verloren wereld, en door Zijn nieuwe eeuwige gunst in Christus niet slechte de Zijnen willen redden, maar ook tegenstroom gegeven in aller leven en daardoor de macht der zonde in aller leven tijdelijk teruggedrongen?

Men zal gevoelen, dat deze vraag onmiddellijk andere vragen oproept. Die laat ik echter voorloopig even rusten, om deze vraag op zich zelf te bekijken. Daardoor maak ik het wel moeilijker, een antwoord te geven, daar een beslissing in de hier gestelde vraag veel gemakkelijker is te geven, wanneer we die bezien in verband met andere vragen. Toch geloof ik, dat, ook afgezien van die andere vragen, reeds een enkele opmerking te maken is.

Bij beide hier genoemde opvattingen kan wel de souvereiniteit van Gods gunst gehandhaafd worden. Ook wanneer men de eerste gedachte aanvaardt, en dus meent, dat in de tegenwoordige goedheid Gods voor allen Zijn oorspronkelijk welbehagen nawerkt, zal men belijden, dat God in het tijdelijk opschorten van den vloek volkomen vrij was. Hij had ook anders kunnen besluiten. Uit de souvereiniteit Gods kan men dus niet voor het een of voor het ander kiezen.

Toch meen ik, dat reeds hier de Schrift een aanwijzing geeft. Zij spreekt wel van een goedheid Gods voor alle menschen, maar van een handhaving van Zijn vaderschap krachtens het feit, dat Hij de wereld geschapen heeft, spreekt ze nergens. Een vaderschap Gods ten opzichte van alle menschen belijdt de Schrift niet. Integendeel, ze zegt ons, dat we van nature zijn kinderen des toorns (Efeze 2 : 3), een semitische uitdrukking, die te verstaan is als soortgelijke, bv. kinderen der duisternis. God heeft wel ook Zijn vijanden lief (Matth. 5 : 45 in verband met 44), maar ze zijn Zijn vijanden.

De beantwoording van de eerste vraag wordt eenigszins vergemakkelijkt, als we haar in verband brengen met andere, speciaal als we vragen naar de grond dier algemeene goedheid.

In het eerste geval is de vraag naar den grond niet te beantwoorden. God handhaaft, zoo stelt men dan, nog iets van Zijn oorspronkelijk welbehagen. Op grond waarvan doet Hij dat? Kan Hij zonder meer, buiten den Christus om, dat is zonder Zijn verzoening, zegenen het leven, dat onder den vloek ligt? De Schrift stelt toch sterk op den voorgrond, dat God Zijn goedertierenheid nooit verheerlijkt ten koste van Zijn gerechtigheid.

Toch wordt door sommigen volgehouden, dat de algemeene genade is van God almachtig, van den drieënen God, dus ook van den Zoon als „Scheppingsmiddelaar” (een term, die niet te aanvaarden is), maar

niet van den Christus, den vleeschgewordene, den gekruisigde en opgestane. Wel geeft men toe, dat die algemeene genade in verband met den Christus staat, in dien zin, dat ze er is voor den Christus, dat is om de bijzondere genade de gelegenheid te bieden, haar zegen te geven tot redding van het volk Gods, maar ze is niet om en door den Christus.

Zoo is men bezig te verzwakken de schriftuurlijke gedachte, dat er geen genade is zonder verzoening. Men kan toch niet inbrengen, dat er bij de ongelovigen slechts sprake is van een opschorting van het oordeel. De Schrift spreekt toch van een goeddoen, zelfs van een liefhebben van Zijn vijanden door God.

Geheel anders staat het, wanneer men die algemeene goedheid ziet als een uitlooper van de genadige liefde, waarmee God Zich in den Christus tot de gevallen wereld gewend heeft. God gaf Zijn liefde dan weer aan de wereld om Christus wil, Die als haar Hoofd optrad. Die liefde zoekt dan wel in de eerste plaats Zijn uitverkoren en geroepen volk. Voorzoover echter en zolang als zij, die Hem niet vreezen, nog leven in verband met deze wereld, die in den Christus weer haar Hoofd vond, gaat Gods liefde ook tot hen uit.

Dan heeft die algemeene goedheid dus wel degelijk haar grond in het kruis van den Christus. De liefde Gods is tot den Christus en om Zijnentwil tot de wereld, opdat behouden worden, die gelooven. Dan zien we niet enkele individuen als voorwerp van Gods liefde, maar dan zien we God in bijzondere genade een wereld behouden. We hebben dan het organisme bewaard, dat de Schrift ons overal openbaart.

Daarmee is de volgende vraag, die zich hier voordoet, reeds beantwoord de vraag namelijk, of er te spreken is van een *enerlei* of *tweeërlei* genade. Is er een algemeene genade, uitgaande van den drieëenigen God buiten het kruis van den Christus om, en is er daarnaast een bijzondere genade, die vrucht is van het kruis? Of is er slechts één genade, één schuldvergevende gunst voor allen?

In het eerste geval stelt men het zoo, dat de geschiedenis der wereld in haar geheel beheerscht wordt door de algemeene genade, in dien zin, dat de bijzondere genade slechts „zijdelings is ingekomen” ter redding dergenen, die van den Christus zijn.

Zoo komt men, naar het mij voorkomt, in strijd met de openbaring der Schrift, dat om de geloovigen (dat is om den Christus in hen) de gunst Gods tot de wereld uitgaat, en dus dus de geschiedenis van Gods volk het centrum is van de geschiedenis der wereld. Om tien rechtvaardigen zal God Sodom sparen. De geloovigen zijn het zout der aarde. En niet de geloovigen, maar de ongelovigen zijn „de afgescheidenen”. De goddeloozen zullen van de aarde verdaan worden (Ps. 104 : 35).

Er is m.i. slechts te spreken van een *enerlei* genade, die tot de wereld uitgaat om Christus wil. Hierin bestaat echter het verschil, dat die genade tot sommigen uitgaat als hen eeuwig reddende genade, een genade, waardoor ze de liefde Gods kennen en gemeenschap met Hem hebben; tot anderen als een genade, die slechts tijdelijk de zonden en haar gevolgen keert. Wat de bron en den grond betreft, is er dus slechts te spreken van een *enerlei* genade, wat de bedoeling en uitwerking betreft, zou men nog *tweeërlei* genade kunnen onderscheiden. Daarvoor passen echter de woorden „algemeen” en „bijzonder” minder goed.

In dit geval behoeft niet aan de beteekenis van het woord genade getornd te worden. Genade is schuldvergevende gunst. Ook de algemeene genade is dat. God heeft Achab vergeven, toen hij zijn kleederen scheurde. En God heeft Ninevé vergeven, toen het zich bekeerde. Over hun zonde had onmiddellijk een bepaald tijdelijk oordeel moeten komen, maar God vergeeft die zonde in dien zin, dat Hij dat tijdelijk oordeel niet brengt.

De gedachte, hiermee uitgesproken, kan toegelicht worden met dit beeld: Alle menschen genieten wel het licht der zon, maar sommige van hen staan in de schaduw, kunnen dus de zon niet zien. Zoo genieten ook de ongeloovigen het licht, dat in den Christus is opgegaan, maar slechts de geloovigen kunnen den Christus zien en aanbidden.

Indien er slechts eenerlei genade is, is ook de vraag beantwoord, of er is eenerlei of tweeërlei verbond. Is er eenerzijds een verbond in Gods bijzondere genade, gelijk dat in de moederbelofte is geopenbaard, en o.a. met Abraham is vernieuwd, en anderzijds een verbond in Gods algemeene genade, namelijk het zoogen. natuurverbond met Noach na den zondvloed? Of is er slechts van één verbond sprake?

Wanneer men spreekt van tweeërlei genade zal men ook spreken van tweeërlei verbond, en het Noachitisch verbond als een verbond in Gods algemeene genade aanmerken. Dat verbond is immers, zoo argumenteert men, opgericht „tusschen God en tusschen alle levende ziel van alle vleesch, dat op de aarde is” (Gen. 9 : 16). Het belooft alleen tijdelijke weldaden, zooals bewaring der aarde voor een nieuwe catastrofie door het water, en bescherming van het menschenleven tegen mensch en dier.

Toch klopt deze voorstelling niet met de feiten. Dit verbond is opgericht in verband met het offer, dat Noach bracht na den zondvloed. „En de Heere rook dien liefelijken reuk, en de Heere zeide in Zijn hart: Ik zal den aardbodem voortaan niet meer vervloeken om des menschen wil” (Gen. 8 : 21). Dit verbond rust in het offer, dat alleen kan zijn het offer des geloofs aan Gods bijzondere genade in den Christus, het offer, dat alleen gebracht kan zijn in de gemeenschap des geloofs aan het offer van den Christus. God belooft wel schijnbaar slechts tijdelijke zegeningen, maar de gansche cultuur, die dan in die tweede wereld na den zondvloed opnieuw beginnen moet, moet zijn in de vreeze des Heeren en in het geloof in den komenden Christus. Dat blijkt uit de profetie van Noach, waarin de zonde van Cham, waardoor de ongerechtigheid van vóór den zondvloed de ontwikkeling weer dreigde te gaan beheerschen, wordt gevloekt, en waarin het geslacht van Sem in het middelpunt wordt geplaatst. God vernieuwde na den ondergang der wereld in den zondvloed Zijn ééne genadeverbond, waarin de redding der wereld is beloofd, en gaf daartoe de belofte van een nu niet meer door een catastrofie afgebroken ontwikkeling der wereld tot het einde toe.

De vraag rijst hier, of God dan in het verbond der genade de gansche wereld, alle menschen, zelfs de dieren en de visschen opnam. In den Christus eigende God Zich inderdaad de gansche wereld weer toe, niet slechts in dien zin, dat de redding van het organisch geheel der wereld (bij het uitvallen van heel veel individuen) vaststaat, maar ook in dien zin, dat alle schepselen op aarde in de zegeningen van dat ééne genadeverbond deelen. De Christus is het Lam Gods, Dat de zonde der wereld wegneemt.

Hij is een verzoening voor de zonde der geheele wereld. Zie ook, hoe God in Zijn spreken tot Job de gansche wereld met al het gebrokene, dat daarin is, de Zijne noemt. Zie ook Spreuken 8 en 9, enz.

Hoewel God echter in Zijn genadeverbond de redding der gansche wereld bedoelt, en ook alle schepselen in de zegeningen van dat verbond deelen, is het in den Christus slechts opgericht met Zijn volk, met de geloovigen en hun zaad, zoodat slechts zij in verbondsgemeenschap met Hem leven en de teekenen van die verbondsgemeenschap ontvangen. Er is in dat ééne verbond der genade dus wel tweeërlei kring, de kring dergenen, die in het verbond staan en in de verbondsgemeenschap deelen, en de kring dergenen, die van het verbond der genade slechts enkele weldaden ontvangen. Dat zegt de Schrift letterlijk Exod. 19 : 5: „Gij zult mijn eigendom zijn uit alle volken; want de gansche aarde is Mijn”. Het volk Gods is den Heere een bijzonder waardevolle schat (segulach is een kostbaar eigendom), terwijl de Heere toch anderzijds de gansche wereld de Zijne noemt. Zie ook het begin van den zegen van Mozes: „Immers bemint Hij (de Heere, de Verbondsgod) de volken”.

In dit verband wacht de vraag op beantwoording, of er is een e n e r l e i of t w e e ë r l e i t e r r e i n der genade.

In een bepaalden zin is er inderdaad van tweeërlei terrein te spreken, namelijk in den zin, waarin we het hierboven deden. Er is te onderscheiden tusschen het terrein van het ongeloovig en het terrein van het geloovig leven. Zoo bedoelt men het echter niet, wanneer men van tweeërlei terrein, een terrein der algemeene en een terrein der bijzondere genade, spreekt. Men bedoelt dan, dat in het leven van den geloovige zelf te onderscheiden is tusschen tweeërlei terrein. Ook een geloovige zou nog voor een deel van zijn leven deelen in de algemeene genade en voor een ander deel in de bijzondere genade. Zijn geloofsleven en zijn kerkelijk leven zou dan beheerscht worden door bijzondere genade, zijn overig optreden in het leven door algemeene genade.

Ook daartegen richt zich onze critiek. Daarmee is ontkend de betekenis, die het geloof heeft voor geheel het optreden van den geloovige in de wereld, het geloof bedoeld als het geloof in den Christus. Zie de uitspraak van Paulus: „En hetgeen ik nu in het vleesch leef (dat is dus zijn gansche optreden in de wereld), dat leef ik door het geloof des Zoons van God, Die mij liefgehad heeft en Zichzelven voor mij overgegeven heeft (Gal. 2 : 20).

Spreekt men van tweeërlei terrein in den hier bestreden zin van het woord, dus in dien zin, dat de geloovige zich soms op het terrein der bijzondere en soms op dat der algemeene genade zou bewegen, dan heeft men het dualisme toch nog bewaard. Daarin werkt m.i. nog iets na van het dualisme óf in roomschen zin, namelijk het stellen van de genade als een correctief boven de natuur, óf in lutherschen zin, namelijk de tegenstelling van genade en wet.

Het zal wel duidelijk zijn, dat wanneer men consequent alle dualisme verwerpt, en handhaaft, dat een geloovige alleen door bijzondere genade leeft, men daarmede niet bij het anabaptisme is uitgekomen. Integendeel, hier is een uiterste tegenstelling van het anabaptisme beleden. Terwijl het anabaptisme de gansche wereld buiten de herstellende genade in den

Christus plaatst, is op dit standpunt de geheele wereld en haar geschiedenis juist gezien in het licht van de genade van den Christus. Evenzeer is hier een uiterste antithese geponeerd tegenover het barthiaansche dualisme.

Ter voorkoming van misverstand merk ik in dit verband nog op, dat een geloovige slechts dán door bijzondere genade leeft „wanneer hij geloovig uit den Christus leeft. Een geloovige doet ook nog zoo heel veel krachtens „aangeboren deugd“. Dan ziet God de zonden, die hij daarin bedrijft, ook dikwijls voorbij.

Aan een bepaald punt wil ik de quaestie, zooals ze hierboven werd gesteld, nog toelichten, omdat bij dat punt de verschillen in den calvinistischen kring voortdurend openbaar worden. Het calvinisme heeft van het begin af een sterke neiging voor de politiek vertoond. En juist op dat politiek terrein staan telkens de meeningen tegenover elkander.

Gaat men van een onderscheiding tusschen twee terreinen in de hierboven afgewezen opvatting uit, dan moet men staat en overheid rekenen te liggen op het terrein der algemeene genade. Een geloovige beweegt zich dan, als hij zich met de politiek bemoeit op het terrein der algemeene genade, en treedt daar op krachtens algemeene genade. Volkomen consequent zou het dan m.i. zijn, als men op dat terrein niet anders sprak dan van de algemeene goedheid van den almachtigen God, maar zweeg van het kruis van den Christus. De overheid zou dan regeeren bij de gratie van God almachtig, maar niet bij de gratie van den gekruisigden en verhoogden Christus. Die consequentie wordt door sommigen in den calvinistischen kring ook inderdaad getrokken. Naar het mij voorkomt volkomen in strijd met uitspraken der Schrift als we vinden in Openb. 17: 14, Psalm 2, 1 Tim. 2: 1-8, waar wel degelijk gezegd wordt, dat de overheden in den Naam van Christus hebben te regeeren. Het kort bestek van dit artikel belet me, daarop nader in te gaan.

Velen trekken echter deze uiterste consequentie niet. Zij willen ook op politiek terrein spreken van gehoorzaamheid aan den Christus in dien zin, dat niet slechts een geloovige, hij zij overheidspersoon of onderdaan, in zijn hart aan den Christus gebonden is, maar dat ook de overheid in haar regeering te rekenen heeft met het licht, dat in den Christus verschenen is. Toch blijven zij spreken van tweeërlei terrein, het politiek terrein blijft voor hen het terrein der algemeene genade.

Het komt mij voor, dat ook zoo het dualisme niet is overwonnen. Een geloovige blijft dan leven in tweeërlei sfeer. Natuur en genade blijven dan een zekere tegenstelling vormen. De genade bedoelt dan niet reeds hier het geheele leven te herstellen. (Men lette op „bedoelt“; ik ontken niet, dat die bedoeling hier nooit verder dan ten deele bereikt wordt). de genade blijft dan in haar eigenlijke bedoeling supranatureel, ze komt, wat haar kern betreft, bij de slechts ten deele door haar te herstellen natuur bij. De eigenlijke geest van het koninkrijk Gods is jenseitig.

Uit den opzet van dit artikel blijkt wel, dat ik ook dezen verzwakten vorm van dualisme moet afwijzen. De bijzondere genade in den Christus bedoelt het herstel van dit gansche leven, bedoelt ook de heiliging van de overheid in haar gansche regeering in den dienst van den Christus. De regeering der overheid moet ook in het koninkrijk Gods geheiligd worden.

Geldt daartegen als bezwaar, dat de overheid tijdelijk is, en om der zonde wil is ingesteld (indien dat juist is)? Is ook het tegenwoordig kerkelijk instituut niet om der zonde wil en tijdelijk? Wil dat nu zeggen, dat dat instituut niet als gave van Gods bijzondere genade kan worden gezien? We zouden ons waarlijk weer in de luthersche lijn bewegen. Kan een geloovige niet Gods genade en trouw in Zijn verbond danken voor de overheid? En kan een christelijke overheid in haar regeering niet bedoelen, den Heere in Zijn verbond om Christus wil te dienen? Naar het mij voorkomt moet ze dat.

Daarmee kom ik niet op voor het herstel der theocratie. Als ik begeer, ook te eten en te drinken ter eere Gods, ben ik daardoor niet aan de wetten voor spijs en drank van het O.T. gebonden. De Schrift spreekt nu eenmaal niet meer tot de overheid, zooals in het O.T. Daarmede is ook in een bepaald opzicht de kloof tusschen dit standpunt en den droom van het oude revolutionaire anabaptisme aangegeven.

Evenmin heb ik het hiermede opgenomen voor de handhaving van art. 36 van de Ned. Geloofsbel. in den oorspronkelijken vorm. Zeker niet! Maar dat ligt niet daaraan, dat het niet de roeping der overheid zou zijn, den Christus in Zijn koninkrijk te dienen, maar daaraan, dat de bevoegdheid, aan de overheid door den Christus verleend, veel beperkter is dan het in dat oorspronkelijk artikel omschreven is.

Van zelf is hiermede aan de orde gekomen de vraag naar het jenseitige of diesseitige van het koninkrijk Gods, dat is van de bedoeling der bijzondere genade in den Christus. Ook dit is een punt, dat slechts even kan worden aangestipt.

Naar mijn overtuiging is het de bedoeling der bijzondere genade, dat ze in dit leven volkomen wordt gerealiseerd. Dat dat hier nimmer zal geschieden, wordt daarmede niet ontkend. Hier is een ander verschil met den droom van het anabaptisme. Om de zonde van het vleesch kan het niet, maar van de zijde der bedoeling Gods gezien kan het wel. Daartegen brengt men toch niet in, dat het bestaan van een machts- en rechts-instituut als dat der overheid dat toch uitsluit? Want dan zou men toch weer invoeren de tegenstelling tusschen liefde en gerechtigheid, tusschen het koninkrijk Gods en een aardsch koninkrijk, tusschen de bergrede en de tweede tafel der wet, tusschen „Gebot” en „Ordnungen”.

Daarmede is niet ontkend, dat een heerlijker realisering der bijzondere genade in nieuwen vorm nog te wachten is, wanneer het nieuwe Jerusalem van den hemel nederdalen zal. De beste wijze, om dat nieuwe Jerusalem te verwachten, om de toekomstige stad te „zoeken”, is echter, ons te geven aan de volle realisering van de bijzondere genade in den vorm, waarin het hier naar de goddelijke bedoeling kan.

S. G. DE GRAAF.

Vragen binnen de dialectische theologie.

De Redactie van dit Tijdschrift vroeg mij iets te zeggen over de punten, die binnen de dialectische theologie tegenwoordig 't meest in geding zijn. Daartoe ben ik wel bereid, op deze conditie, dat ik mij onder het schrijven niet als vertegenwoordiger van een groep behoef te gedragen.

De beste manier om den invloed van een theologische richting te breken bestaat hierin, dat men een kring trekt rondom een aantal vertegenwoordigers en hen zodoende isoleert. De vragen waarover het hier gaat, zijn theologische vragen zonder meer en niemand kan er buiten blijven of mag er zich van afmaken.

Het best doe ik waarschijnlijk, als ik begin met een beetje het terrein te verkennen. In de dialectische theologie liggen de dingen op een bepaalde wijze, anders dan ze vroeger wel eens gelegen hebben. Dat is niet het werk van een paar mensen. Wanneer men vraagt hoe het komt, moet het laatste antwoord een mystiek karakter dragen. God laat het ons anders zien. Misschien mag ik verder gaan en zeggen: de dingen liggen inderdaad anders.

Het verschil zit vooral hierin, dat wij de punten waarover het in de theologie gaat, minder zakelijk zien. Augustinus verdeelde de stof in *res en signa*, dingen en heenwijzingen. Welnu, men kan zeggen, dat het verwijzingskarakter meer op den voorgrond is gekomen.

Men drukt dat op verschillende manieren uit. Nu eens wordt op den voorgrond gesteld, dat de dingen des geloofs niet „gegeven” zijn. Een germanisme dat beter zoo omschreven wordt, dat wij er niet over kunnen beschikken. Wij moeten afwachten of wij ze weer zullen tegenkomen, ook als wij ze éénmaal hebben ontmoet. Want het gaat in de theologie om God en, voorzoover iets anders er in behaald wordt, om dat andere in betrekking tot God (Thomas Aquinas). En nu spreekt het voor een christen wel vanzelf, dat wij voor onze kennis van God van zijn openbaring afhankelijk zijn. En dat verder de relatie waarin iemand of iets tot God staat, geheel afhankelijk is van Gods vrije genade. Wij kunnen niet zomaar gaan spreken van een organisch verband, waarin de onderdeelen van de theologie tot elkander staan. Want dat zou hierop neer komen, dat wij God tot de wereld rekenden en dat alles in de wereld in een vaste betrekking tot God stond.

In de dialectische theologie wordt het zakelijke daarom vaak zoo sterk geëlimineerd, dat alleen de verhouding overblijft; en de verhouding op haar beurt weer zoo van allen inhoud ontledigd, dat men alleen nog van richting kan spreken. In de kerk b.v. ziet men dan niet een vereeniging van mensen, die iets zouden zijn, waardoor ze met God in verband staan, of iets zouden hebben, dat ze namens God konden uitdeelen. Neen, het lidmaatschap van de kerk beteekent, dat men met de apostelen en profeten in de richting van God wijst en altijd weer wacht op goddelijk initiatief. De kerk is dan een grensgrootheid, „schildwacht der eeuwigheid” (Calvijn).

Barth en Brunner hebben het beide wel op die wijze voorgesteld. Maar Brunner heeft de filosofie er meer in betrokken, zoodat hij het niet zoo lang kon volhouden. Want de filosofische dialectiek slaat op de een of andere wijze altijd weer om. Barth heeft beter in zijn oor geknoopt, dat men de wonde moet open houden (Kierkegaard).

Zoo ontdekken wij een verschil in structuur tusschen wat ik nu — sterk overdrijvend — wel de oude en de nieuwe theologie mag noemen. Ik spreek opzettelijk van overdrijving. Immers ik noemde reeds de namen

van Augustinus, Thomas en Calvijn en telkens vond ik daar iets, wat overeenkomt met de dialectische theologie. Het zijn meer de tusschenliggende perioden, die aanleiding geven om van oud en nieuwe te spreken, dan de epoques, die samen het ware beeld van de theologie geven.

Maar verschil in structuur met een vroegere periode is er dan wel. Men mag misschien zeggen dat die oudere theologie haar stof zelf naar analogie van het geschapene. Men kan de dingen waarover het gaat behandelen, zooals men dat doet met steenen, planten, dieren. Men kan ze catalogiseeren, ordenen, beschouwen. Men kan er om heen loopen en ze van alle kanten bezien, want ze kunnen niet wegloupen. Men heeft den tijd, want ze blijven er wel. Eerst is er b.v. één dogma; later komt er een bij tot men een zekere collectie krijgt. En dan pas komt er een tijd waarin men er waarlijk wetenschappelijk mee bezig kan zijn. De logische actie gaat er zich mee bemoeien en dan ontstaat er een nieuwe discipline, zooals dat op zoo menig ander gebied, b.v. de moderne psychologie, ook gebeurt. Op een dergelijke wijze redeneert Kuyper in zijn Encyclopaedie.

Wie zoo te werk gaat neemt de stof in de theologie naar analogie van het geschapene.

Nu heeft de dialectische theologie den oorlog verklaard aan de analogie. Maar ik waag het toch het woord ook met haar in verband te brengen. Zij vindt en behandelt haar stof naar analogie van de wijze waarop zij kennis krijgt van de openbaring Gods in Jezus Christus. Dat Jezus de Christus is, is niet zinnelijk waarneembaar, zooals volgens de synode van Assen de boom der kennisse des Goeds en des Kwaads in het Paradijs moest zijn. Wanneer Petrus tot de ontdekking komt dat het zoo is, zegt Jezus: dat hebben vleesch en bloed U niet geopenbaard, maar mijn Vader die in de hemelen is. Wanneer de theologie naar analogie van deze openbaring in Christus wordt opgebouwd, zal ze er heel anders uitzien dan wanneer men het doet op de wijze, die ik boven beschreef. Het gegeven-zijn, als ik dat woord toch eens mag gebruiken, is veel minder vanzelfsprekend, minder algemeen-geldig. Het is een genadegift en over den duur van die genade is nog niets beslist. Eenige oogenblikken later noemt Jezus Petrus een Satan. Men kan niet zeggen dat het er wel blijft, zooals met de geschapene dingen.

In verband met deze structuur staan nu ook de vragen, die binnen de dialectische theologie aan de orde komen. Een van de eersten is geweest of men de verbondenheid des menschen aan zijn naaste en de verantwoordelijkheid tegenover dien naaste zoo zelfstandig en zoo massaal in de theologie mag binnen brengen, dat er een soort imperium in imperio ontstaat. — Dat was bij Gogarten het geval. Daardoor kwam er een geheide anthropologie voor 't licht, die politieke strekking ging aannemen. Men weet dat dit bij de Duitsche vertegenwoordigers van de nieuwe theologie tot een volkomen breuk heeft geleid. Deze anthropologie was veel te massief, te concreet, te weinig ontleend aan het significantief karakter van de verhoudingen tusschen de huisgenooten des geloofs, dan dat ze vereenigbaar zou zijn met het belijden, dat ten grondslag ligt aan de dialectische theologie. De Duitsche geschiedenis van dezen tijd

levert een geweldige verluchting van de waarheid dat de theologie praktische strekking heeft. De opvattingen van Gogarten werkten te direct zakelijk. Er zat te veel scheppingsanalogie in.

In de tweede plaats noem ik de kwestie van het aanknooppingspunt. Men kent haar uit Brunner's *Natur und Gnade* en Barth's *Nein!*

De opvattingen van Brunner, op dit punt althans, zijn minder modern dan die van Gogarten. Ze hebben minder te maken met de verhouding tusschen dialectische theologie en allermmodernste wereldhistorie. Brunner is een repristineerend dialectisch theoloog en heeft daarom in ons land met dit teruggrijpen op motieven, die in onze vaderlandsche theologie heel bekend zijn, weinig navolging gevonden. Brunner brengt de openbaring in de Schepping naast de openbaring in het Evangelie naar voren. Hij bepleit de noodzakelijkheid om te rekenen met de onderhouding Gods, een leer die Kuyper in zijn *Gemeene Gratie* breed heeft ontwikkeld. In verband daarmee meet hij de beteekenis van het *h u m a n u m* uit, in aansluiting aan de leer van het beeld Gods bij de reformatoren. Brunner vergeet daarbij, welk een andere beteekenis zulk een leer in onzen tijd moet hebben als *t o e n m a a l s*. Men kan aan de ontwikkeling van de neo-calvinistische theologie ten onzent, zooals die zich vertoont bij Prof. Schilder en anderen, opmerken, in welke richting wij daarmee *n u* gebracht worden. Bij de reformatoren is deze leer een rudiment uit de scholastiek, die een natuurlijke theologie noodig had, om als onderbouw te dienen voor de geopenbaarde. Thans zijn deze voorstellingen torpedo's, waarmee uit den hoek van de cultuur en de politiek aan kerk en theologie afbreuk wordt gedaan.

Een derde vraag, die mij hier bijzonder interesseert is deze, of in de dialectische theologie, zooals met name Barth die in zijn *Dogmatik* heeft uitgewerkt, ten opzichte van het openbaringskarakter van onze Godskennis wel genoeg rekening wordt gehouden met de leer des Heiligen Geestes. Het is de kwestie van de *continuïteit*. Ik heb boven opgemerkt, dat over den *duur* van de genade nog niets beslist is, als wij er op gewezen hebben, dat ze een *gave* is. Ik wilde daarmee aangeven dat in ieder geval de duur van de genade een heel ander karakter draagt dan de duur der dingen die wij geschapen noemen en die God onderhoudt. Het volk zegt, dat genade *geen erfgoed* is en wil daarmee een onderscheid stellen tusschen het *blijven* van de dingen op natuurlijk en op geestelijk gebied. De leer van de *algemeene genade* rekent juist met het voortbestaan van de eenmaal geschapen dingen en stelt die op rekening van Gods lankmoedigheid en geduld.

Wanneer wij over genade spreken in verband met de beloften van het Evangelie, kan natuurlijk deze duur niet bedoeld zijn. Daarom schreef ik, dat met de gift der genade over haar duur nog niets gezegd is. Dat wil echter niet zeggen dat de genade geen duur van eigen aard zou kunnen bezitten. Naar analogie van de openbaring Gods in Jezus Christus, die met ons is „alle de dagen tot de voleinding der wereld” (Matth. 28 : 20). Het wil mij voorkomen, dat Barth hier te zeer iedere analogie-gedachte

naar den kant van de werkingssfeer des Heiligen Geestes afwijst en te strikte identiteit eischt. De duur of continuïteit die hij wil toelaten, moet om te beginnen vallen binnen den tijd dien Jezus op aarde was. Zoo de drie en dertig jaren van Zijn leven; de drie jaren van Zijn omwandeling; de veertig dagen tusschen Zijn Opstanding en Hemelvaart.

Barth kent ook wel bijzondere beteekenis toe aan den levensduur der kerk, den tijd tusschen Hemelvaart en Wederkomst. Maar hij wil het leven der kerk toch „vanuit de christologie” ¹⁾ verstaan. Dat bedoel ik als ik zeg dat Barth te veel dringt op identiteit en de analogie te principieel uitsluit. De duur van het genadeleven mag niet opgesloten blijven binnen het verloop van het leven van Jezus. Dan komt men de belijdenis van den Heiligen Geest te na. Op die wijze zou het geloof geen anderen duur kennen dan in de afzonderlijke stukjes uit het leven van Jezus, waarmee het zich zelf zou identificeeren. Dit zou het eenige tijdsbegrip zijn, dat de theologie kent. Die stukken van het leven van Jezus krijgen dan sacramentele beteekenis. Het is Gods eeuwigheid, die hier in den zichtbaren vorm van aardschen tijd voor ons gebroken wordt en die het geloof mag nemen. Naast de tweeheid van prediking en sacrament wordt dan het leven principieel uitgesloten.

Wel staat Barth niet heelemaal afwijzend tegenover een meer mystische opvatting van genadeleven in verband met het werk des Heiligen Geestes. Ik besprak dit punt uitvoerig met hem op een bijeenkomst te Amsterdam, in het voorjaar van 1935. Maar het „ik ben met ulieden alle de dagen tot de voleinding der wereld” wil hij toch christologisch blijven verstaan. Hij wil daarmee niet overgaan naar de werkingssfeer des Heiligen Geestes. Althans niet zoover dat tusschen de sfeer van Christus en de sfeer des Heiligen Geestes zulk een duidelijke scheiding gemaakt zou worden, dat men in de laatste zou spreken naar analogie van de eerste. De identiteit moet gehandhaafd blijven.

Zoo vlucht Barth, zodra er van genadeleven sprake valt in verband met de duren de werking des Heiligen Geestes, in het geloofsleven, als nog meer direct op Christus betrokken, terug. In verband met tijd weet hij alleen van een sacramentele wereld, waarin de duur niet mystisch maar alleen zinnelijk waarneembaar van aard is. Barth houdt hier vast aan een analogie met de schepping, zooals die in de sacramentsleer aanwezig is tusschen het werk van den Zoon en het werk des Vaders; de eenige rest van de oorspronkelijke schepping waarvan het Evangelie weet. Maar hij wil niet hooren van een analogie tusschen het werk des Heiligen Geestes en dat van den Zoon.

Door dit sacramentalisme wordt in de dialectische theologie, zooals Barth die tot nog toe leert, alles min of meer verbrokken. Er is geen recht onderscheid tusschen prediking en sacrament; en evenmin tusschen sacrament en leven. Iedere preek is een nieuw sacrament, zooals iedere paradox een nieuwe waarheid is, die aan de andere niets te zeggen heeft.

Voor mij ligt hierin een miskenning van het werk des Heiligen Geestes.

Laren (Gld).

O. NOORDMANS

¹⁾ De Apostolische Geloofsbelijdenis, 171

Kroniek.

Tegen de achtergrond van het tijdsgebeuren der laatste jaren en van de huidige gebeurtenissen op kerkelijk en maatschappelijk terrein wint Adolf Keller's oproep voor de Oecumenische Conferentie's van Oxford en Edinburgh aan proportie en kracht. Hij spreekt van „een nieuwe deemoed der kerken, waarin zij in geloof een weg betreden, zonder te weten, evenmin als Abraham, waar zij komen.” Het zijn wel zeer zware schaduwen die vallen over deze weg. Een kleine illustratie hier van vindt men in de gelijktijdig verschenen berichten aangaande de allerwegen — ook door Eden — gepleegde geheime diplomatie en het geschenk van een 20.000 Nieuwe Testamenten aan Italiaansche soldaten vanwege het Britsch bijbelgenootschap.

Het is niet de bedoeling hier het terrein van de sociale ethiek te betreden. Maar zij, die thans theologie studeren, zijn van een geslacht, dat de wereldoorlog niet bewust meemakte en, van hoe onderscheiden richting de lezers van de *Vox theologica* ook zijn — ongetwijfeld zijn deze gebeurtenissen voor hen aanleiding zich te realiseren in welk een situatie de Christelijke kerken verkeren. Tot meerdere bezinning op deze situatie, doch dan op nationaal gebied, moge de herdenking van de Doleantie stimuleren, de gebeurtenis die een aanvang nam op 7 Febr. 1886 te Baarn en zozeer haar stempel drukte op ons kerkelijk en politiek volksbestaan. Als zich iets aan ons opdringt bij deze herdenking dan is het wel hoe vast de plaats is die de gereformeerde formatie in deze toch betrekkelijk korte tijd veroverd heeft. Een gedenkboek zal het licht zien. Tevens organiseert men — teken der tijden — een kandidatenhulp.

Wat het kerkelijk gebied betreft, wijzen wij alleen nog op de berichten uit Kerkopbouw, dat men, ter vergadering, als dogmatische grondslag onderstreepte „de eenheid van Christus en de mens Jezus, de algenoegzame openbaring Gods in de mens Jezus”, een omlinjning die de aandacht verdient en sommigen verrassen zal.

In nauwe samenhang met deze kerkelijke verschijnselen — internationaal en nationaal oecumenisch streven naast de handhaving van het Gereformeerd beginsel zoals de Doleantie dat verstond — voltrekt zich het theologisch denken: enerzijds het zoeken naar wat verbindt en wat centraal Christelijk gegeven gemeenschappelijk gesteld moet worden in en tegenover de tijdgeest, anderzijds de concentratie op en het opnieuw doordenken van eigen uitgangspunt. Brengt het eerste nieuwe kracht of verdoezeling, is van het laatste hernieuwing of verstarring te wachten? De verschillende antwoorden op deze vraag bepalen de theologische gedachtegangen. Hopelijk zullen wij een artikel kunnen plaatsen over de invloed van het oecumenisch streven op het theologisch denken waarin deze vragen aangeroerd worden. Ook een serie artikelen over vaderlandsche theologen uit de vorige eeuw — te beginnen met Kuyper en da Costa — kan wellicht mede werken aan verheldering van het beeld der huidige situatie.

Met vreugde begroette de gereformeerde pers in Dr. D. Nauta een opvolger van Prof. Kuyper; zijn inaugurele rede had tot onderwerp: De Ned. Christelijk-gereformeerden en het Dependentsisme van de 17de eeuw.

De benoeming van Dr. J. C. Wissingh tot secretaris van de Oecumenische Raad in Nederland en van de Wereldbond der Kerken betekent nieuwe krachtontplooiing op dit terrein, waar dr. Wissingh reeds lang een centrale plaats innam.

Concentratie op persgebied vond plaats door de fusie van een tweetal maandbladen — het orgaan der Woodbrookers vereniging, de Barchem-bladen en de Smidse, maandblad voor moderne religie en humanistische cultuur — tot een nieuw: „Het Kouter”, onafhankelijk maandblad voor religie en cultuur.

Alvorens er enige geleerde discussie plaats heeft gevonden over de vondst van een papyrusfragment van het Johannesevangelie in Boven-Egypte is het beter hieraan niet veel woorden te wijden. Volgens Deissman en Dibelius is deze vondst zeer belangrijk, ja zou hiermede de mening gelogenstraft zijn van hen die het Joh.-Evangelie eerst in de tweede eeuw dateren.

Wij besluiten deze — korte — Kroniek met te verwijzen naar iets dat niet op theologisch maar toch wel op universitair terrein ligt: de Universiteitsconferentie van de „International Student Service”. Afgezien van de vraag welke (ere)plaats men de theologische faculteit wil toekennen in het universitair verband, zeker bestaat er voor deze faculteit het eerst gerede aanleiding zich te bezinnen op het wezen en de situatie van de Universiteit. Men zal ter conferentie spreken over de vraag of overbevolking aan intellect mogelijk is, over de bevolkingsgroepen waaruit de Universiteit haar leden betreft: „Soziologie der Intelligenz” alzo. Dit is ook van belang voor de theoloog. Tegenover zijn roeping is hij verplicht eigen situatie, eigen maatschappelijke begrenzing in het oog te vatten, eigen type scherp te analyseren. Moge hij daarom die beschouwingswijze — door Mannheim de typische sociologische genoemd, doch o.i. een zeer algemeen menselijke — begroeten van het zich zelf critisch zien in verband met en als onderdeel van een groter geheel. Voor een al te zeer afgesloten faculteit als de onze kan daarom een onderdompeling zeer heilzaam zijn in datgene wat genoemde conferentie aan de orde stelt, ook al gaat het hier om een maatschappelijke en niet om een theologische vraagstelling. Want t.o.v. Evangelieprediking kan men bezwaarlijk van overbevolking spreken.

J. M. DE JONG.

Boekbesprekingen.

Prof. Dr. G. van der Leeuw, Inleiding tot de Theologie.
Prij: geb. f 4.90; ing. f 4.15. Uitg. Paris - Amsterdam 1935.

Deze inleiding wil zijn een *f o r m e e l e* theologische encyclopaedie. 't Gaat dus niet om den inhoud, maar om de normatieve verhouding der verschillende theologische vakken. Vooraf gaan de vragen, wat wetenschap is en in hoever de theologische wetenschap in een algemeen wetenschapsbegrip is te vatten.

Uit deze opzet volgt van zelf, dat er zeer vele en zeer belangrijke vragen aan de orde komen.

Enkele van de leidende en al het overige bepalende inzichten van dit boek zijn m.i. de volgende:

In de eerste plaats de wijze, waarop de verhouding tusschen de theologie en de overige wetenschappen wordt verstaan. Deze is, ondanks alle conflicten en wrijvingen, naar haar idee, een organische. In het groote problemen-complex der wetenschap, wordt aan de theologie een systematisch bepaalde ruimte aangewezen. De schr. knoopt daarbij eenerzijds aan bij de jongste zelfbezinning der wetenschappen op haar grondslagen, waarin op haar beurt weer doorwerkt „de groote, geestelijke revolutie, die bezig is zich temidden van en in ons te voltrekken” (p. 5). Denk aan namen als Dilthey, Spranger, Kierkegaard, Heidegger, Jaspers.

Elke wetenschap is eschatologisch van aard. Zoo is b.v. het eschaton der biologie het leven; der psychologie de ziel. Dit eschaton is telkens de vooronderstelling, maar ook de grens van een bepaalde wetenschap. Het eschaton zelf wordt gekend „waar de mogelijkheid van existentie overgaat in de werkelijkheid van existentie, religieus uitgedrukt, waar het kennen overgaat in „kennen, zooals ik gekend ben”. (p. 85). Hier komen we bij de plaats der theologie. Immers, wat alle andere wetenschappen onopzettelijk en onder andere doen, n.l. rekening houden met de eschata, met het begin en het einde aller kennis, dat doet de theologie slechts opzettelijk en uitsluitend (p. 87).

Deze visie opent ongetwijfeld grootsche perspectieven. Maar bij mij komt de vraag op, met welk *r e c h t* het object der theologie mag worden vereenzelvigd met het eschaton der wetenschappen. Een „eindeutig” antwoord vond ik niet.

Een tweede hoofdgedachte van dit boek benaderen we vanuit de formuleering van „het Dogma” als „de levende werkelijkheid der communicatie tusschen Christus en zijn Kerk, die met de Incarnatie gegeven is.” (p. 192). Dogmatiek is dan „de wetenschappelijke ontdekking van de beweging van het dogma der Kerk” (p. 190). De dogmatische theologie is eigenlijk het eenige strikt theologische vak in de theologische Encyclopaedie, wij hier het eschaton niet een onbenoemde grens is, doch een „van elders” werkende kracht, Openbaring (p. 190). Alleen krachtens en in de verbinding met dit eschaton (Openbaring, Dogma, Kerk) — principiëel mogelijk op grond van de boven vermelde organische verhouding tusschen theologie en wetenschap in het algemeen — krijgen ook de andere historische en phaenomenologische vakken een theologisch karakter.

In dezen zin zegt de schr. dan verder, dat „de theologie” niet alleen, als elke andere wetenschap, het eschaton tot onderstelling heeft, maar, dat het eschaton tevens de inhoud en de regel van haar gansche kennis is (p. 104). Nu vragen we: welke is die inhoud en regel der theologie? Dat is vlg. v. d. L. niet de Schrift, want deze wordt geschapen door de Kerk, telkens opnieuw (p. 111 en 112). Laatste autoriteit is dus de Kerk, niet als hiërarchisch instituut, maar als *levende*, ecumenische Kerk. Schr. haalt met instemming Otto Piper aan (p. 111): „Durch die Beziehung seines eigenen Glaubens auf die gesamte Lehre seiner Kirche gewinnt der Theologe die reine Lehre, die wiederum Glaubensnorm der Kirche wird.” Met de woorden „levende Kerk” wordt wel bedoeld de Heer, tegenwoordig en sprekend in zijn Kerk, in het werk des Heiligen Geestes (cf. p. 110).

Bij deze tweede hoofdgedachte rijst in mij de vraag, welke waarborg wij op deze wijze hebben, dat de „levende Kerk”, die toch als de *concrete autoriteit* van het theologisch denken wordt gewaardeerd, inderdaad de *levende* is; m.a.w., dat de Geest in die Kerk inderdaad de Heilige is, d.i. uitgaande van den Vader en den Zoon? Moeten wij dan toch niet terug tot de H. Schrift als eenige bron en norm der theologie?

Het gaat hier tenslotte om de vraag, of we bij de correlatie tusschen Woord en Geest, voor Woord moeten invullen: Kerkgeschiedenis of H. Schrift. Met de beantwoording van deze vraag staat en valt ook de mogelijkheid van de historische en phaenomenologische wetenschap als fundament der dogmatische.

De bestudeering van deze „Inleiding tot de Theologie” riep op cardinale punten vele vragen in ons wakker, waarvan we een paar noemden. Niettemin achten wij het een belangrijk boek, dat ook in menig opzicht een vruchtbaar interpreet is van de vroegere werken van den schrijver.

J. H. V.

Prof. dr. G. J. Heering: Geloof en openbaring. I. Kritische beschouwing over dogmatiek en moderne theologie. Van Loghum Slaterus' Uitg. Mij. 1935. 275 pag. Ing. f 3.90. Geb. f 4.90.

Het is verheugend een tweetal dogmatische werken van grotere omvang uit een vrijzinnige theologie te mogen aankondigen. Van overvloed hieraan kan men moeijkspreken. Dattwee in menig opzicht zo verschillende theologen als Prof. Heering en dr. de Haas tegelijkertijd hun publicaties aanbieden moge aanleiding zijn tot vruchtbare vergelijking. Zoals bekend is vertegenwoordigt Prof. Heering de rechtervleugel van het Vr. Prot. Hij voelt zich het meest verwant met Roessingh en wil de reformatorische lijnen die deze aangaf, resoluter door trekken. Daarom heet zijn werk „Geloof en Openbaring”. Geloof: „een geheel eigenaardige geestesfunctie, die den mensch in onmiddellijk contact brengt met God en daardoor een geheel eigenaardig kenvermogen bezit” (pag. 131). Openbaring: „Zelf-mededeling (Gods), een werkelijke apokalupsis of revelatie van hetgeen anders voor den mens eeuwig verborgen zou blijven” (pag. 224), „Kenbron van waarheid sui generis” (pag. 228), gelegen in het „waarheidscomplex” (pag. 263) van het Evangelie. Deze twee begrippen, geloof en openbaring vormen de grondslag van schrijvers dogmatische opvattingen, zij zijn

de gewichten van een weegschaal waarop een lange rij van theologen achtereenvolgens gewogen worden en te licht bevonden. Men vindt deze rij in het tweede deel van het boek. Daaraan vooraf gaat een beschouwing over wezen en opgave van de dogmatiek. Alleen het R.K.-isme kent het dogma in eigenlijke zin. Het Prot. kent alleen de centrale geloofs-waarheid. Deze is symbolisch van aard, mits men het symboolbegrip realistisch vatte.

Dogmatiek is dan de discipline die deze waarheid, vanuit de geloofsgemeenschap, beschrijft, zuivert, handhaaft. De vraag of dogmatiek wetenschap genoemd mag worden is niet van urgent belang zolang het wetenschapsbegrip vloeiende is, doch dient bevestigend beantwoord te worden. Een korte behandeling van Kant, Hegel, Schleiermacher, tegen wie bekende bezwaren worden ingebracht, besluit dit eerste deel. Dan volgt een critische schets van de theologie van Scholten (deze als representant van een eerste periode van het modernisme, reeds beschreven in Roessingh's dissertatie), Cannegieter, Bruining en Groenewegen (de beide eersten als voortzetters van Opzoomer en Scholten), Snethlage en Haentjens als identiteitstheologen, ten slotte van de Graaf en Roessingh. De weergave is helder en strak; vooral het gedeelte over de Graaf, doch ook dat over Bruining vallen op door mooie analyse waarin de wortels blootgelegd worden. Dat de besproken theologieën onrecht wordt gedaan kan men zeker niet zeggen. Wel is het een bezwaar dat de hier gehanteerde maatstaven niet vooraf uitvoeriger toegelicht zijn. Over het geloofsbegrip vinden wij nog weinig, over openbaring vrijwel niets. Gelukkig kondigt de schrijver dan ook een tweede, systematisch deel aan. Want tans zijn het nog vooral theologische wensen die kenbaar gemaakt worden. de J.

Dr. G. Horreüs de Haas: De Godsdienstige gedachte in de XXe eeuw. Van Gorcum & Comp. 174 pag. Ing. f 3.75, geb. f 4.50.

Een geschrift, handelend over zovelerlei, in zo kort bestek, dat het moeilijk weer te geven valt. Het bedoelt „het godsdienstig vraagstuk aan de orde te stellen in verband met de gegevens van deze tijd”. Na een inleiding waarin schrijver zijn bezwaren ontwikkelt tegen huidige theologieën van meer rechtzinnige stempel, volgt, in het bestek van een goede vijftig blz., een overzicht van de gegevens van deze tijd en wel op de gebieden van de physica, biologie, psychologie, sociologie en filosofie. Wordt aan de ene kant stelling genomen tegenover materialistische of utilistische interpretatie van deze gegevens, anderzijds wordt het wetmatig en organisch karakter van het wereldbeeld gehandhaafd tegenover die moderne stromingen in de onderscheiden wetenschappen die het element van grilligheid en onwaarschijnlijkheid zozeer beklemtonen dat een gunstig klimaat gevormd wordt voor een „willekeurige openbarings-hypothese” (hier bevinden wij ons in het tweede hfdst. dat over de gods-gedachte handelt). Dr. de Haas stelt daarentegen dat de religieuze verschijnselen zijn te verstaan uit „de hypothese van een wetmatige en evolutionaire natuur- en geestes-samenhang”.

Het beroep op bovennatuurlijke openbaring, op innerlijke ervaring, op godsdienstig instinct, op menselijke behoefte of zedelijk postulaat,

geen van allen rechtvaardigen zij een gangbare theïstische wereldinterpretatie, tegen welke schr. op bewogen wijze zijn bezwaren uit, op grond van het schrijnend en disharmonisch karakter der werkelijkheid. „De Christelijke waarheid”, universeel verstaan niet aan bijbelwoord gebonden, doch voortschrijdend in de tijd, is laatste thema van dit systematisch middendeel. Een praktisch hfst. besluit het boek. Hier vinden wij een open kerk-ideaal, persoonlijkheidsvorming, en een democratisch-socialistische cultuur verdedigd. Dr. de Haas' overdadige stijl maakt zijn boek meer inspirerend dan scherp van begrip. De uitermate beknopte bespreking — en afwijzing — van zovele standpunten doet geen recht aan de tegenstanders over wier hoofden op vermoeiende en onvruchtbare wijze wordt heengesproken. Als document van socialistische theologie zeer suggestief en ruim van geest, biedt het m.i. weinig mogelijkheid tot voortgaande discussie door geringe analyse aan theol. grondbegrippen. de J.

Emil Brunner „Ons Geloof”. Vert. van E. Franken-Liefrinck.
N. V. Boekhandel W. ten Have, A'dam. Ing. f 1.50. 10 ex.
à f 1.30. 25 ex. à f 1.10. 50 ex. à f 1. Geb. f 1.90.

In dit boekje bespreekt Brunner op zijn wijze de hoofdzaken van het Christelijk geloof; het is speciaal voor jongeren geschreven. De auteur bedoelde „de oude, eeuwige boodschap aan de menschen van deze tijd over te brengen, zoo, dat het tot het hart spreekt”. Hij is hier o.i. in geslaagd. De dialoogvorm, die soms optreedt, bevordert de groote levendigheid van het geheel. Beknoptheid kan in theologicis haar voordeelen hebben; hier ontbreken haar schaduwzijden ook niet geheel. Vooral sommigen der bedoelde „jongeren” zullen m.i. hier en daar wel eens iets al te simplistisch vinden; ik denk bijv. aan het stukje over de Bijbel. De vertaling is vlot.

S. J. R.

Een Christelijke Wereldrevolutie, door Ronald Fangen.
Ing. f 1.30. Geb. f 1.90. H. Veenman en Zonen - Wageningen.
De Buchman-beweging, door Dr. P. D. Kraan. Ing. f 1.20.
J. H. Kok N.V. Kampen.

In het eerste boekje vertelt de Zweedsche schrijver Fangen van zijn ontmoeting met de Oxford-groep. Het heeft de bekoorlijkheid van het naïeve, de hinderlijkheid van het pretentieuze.

Even enthousiast als Fangen is, even fel contra is echter Dr. P. D. Kraan, die een gedocumenteerde theologische kritiek op deze beweging geeft. Na een beschrijvend gedeelte, worden de voornaamste overtuigingen en practijken der Buchman-beweging beoordeeld en geoordeeld, waarna tenslotte de geheele beweging gesignaleerd wordt als een voortzetting van 't Pragmatisme v. William James op religieus gebied. Alle thesauri ecclesiae worden er gezocht — met het licht der neo-calvinistische theologie — en ze worden er gemist. Moge de toon fel en het oordeel misschien eenzijdig zijn — toch leze men als men de beweging onderzoeken wil dit boekje, dat eindigt met een deemoedige bede om herstel van eigen kerk.

P. J. R. A.

„Ons Leven” en „De Plaats der Kerk”, in 1934 en in 1935. Prijs geb. resp. f 1.20 en f 1.50. Uitgaven van J. B. Wolters Uitg. Mij. Groningen.

Gaarne vestigen wij de aandacht op deze beide vlot te lezen bundels voordrachten, gehouden in de Martinikerk in Groningen, resp. in 1934 en 1935, door bijna uitsluitend Groningsche professoren en predikanten. Theologisch belangrijk is de voordracht van Prof. Dr. W. J. Aalders over: Kerk en Koninkrijk Gods; en die van Prof. Th. L. Haitjema over Kerk en Staat, waarin eigenaardig en treffend, wordt uitgegaan van een exegese van 't Ev. v. Joh., waar het handelt over Christus (de Kerk) staande tegenover Pilatus (de Staat).

P. J. R. A.

E. Jansen Schoonhoven, Christelijk Pacifisme Nu! Ing. / 2.—, Geb. / 2.75. Van Loghum Slaterius' Uitg.-Mij. N.V., Arnhem 1935.

Een pacifistisch theoloog aan 't woord! Het is een verademing dit heldere en nuchtere geluid te hooren over dit nijpende probleem, in deze tijd waarin het pacifisme in discrediet dreigt te geraken door zekere nationale stroomingen die het meestal op een lijn stellen met antimilitarisme en zelfs anti-nationalisme.

In deze onzuivere discussie tusschen militarisme en antimilitarisme wil schrijver 't probleem opnieuw en zuiver stellen — en wel in verband „met de laatste vragen: die aangaande God, mensch en wereld”, en in samenhang met 't maatschappelijk leven in zijn geheel.

Zoo begint het boek met een uitvoerige handeling over het Christelijk Geloof — en inderdaad, van hier uit wordt in hst. 2 gesproken over de taak van de Staat, 't absurde van de moderne oorlog, de eisch van pacifisme, — het geen leidt tot het zoeken van een oplossing in het ideaal van wijlen prof. C. van Vollenhoven (internationaal-politieleger, -rechtbank en -strafzitting).

In hst. 3 wordt nagegaan wat dit voor Nederland inhoudt. Mogelijk wordt geacht dat ons land tot bovengenoemd ideaal 't eerste voorstel doet. Bij een event. gemengd worden in een oorlog is het niet globaal te zeggen wat ieder Christen doen moet. Dit is het sympathieke realisme dat het dilemma blijft zien.

Veel nieuws brengt dit boek eigenlijk niet, maar toon en houding van den schrijver maken het tot een goed boek.

P. J. R. A.

Ds. J. B. Th. Hugenholtz, „Wij mogen niet!” Bezwaren inzake het oorlogsvraagstuk weerlegd. Met een voorwoord van Ds. J. J. Buskes Jr. Serie „In de Branding” Nr 5. Ing. / 2.75. Geb. / 3.25. 1935. Uitg. van Gorcum en Comp. N.V., Assen.

Een Antimilitarist aan 't Woord! In 176 korte hoofdstukjes tracht schrijver evenzoo vele argumenten van antipacifistische, bijbelsche, theologische, historische, militaire, politieke en algemeen-wijsgeerige aard — tegen het anti-militarisme te weerleggen. 't Is een origineele aanpak. Vrij vlug vindt de lezer waar zijn eigen verschillende bezwaren, welke dan ook, besproken worden. Maar 'n weinig ideale aanpak. Immers, het doet

zeer onbevredigend aan de meest fundamenteele bezwaren met even veel, of beter even weinig woorden „weerlegd” te zien als de vele periferische bedenkingen.

Voor hen echter die in deze vredesbeweging werkzaam zijn, kan dit boek zeker zijn groot nut hebben.

P. J. R. A.

Prof. Dr. H. Th. Obbink en Prof. Dr. A. Brouwer. Inleiding tot den Bijbel. Tweede herziene en vermeerderde uitgave, Geïllustreerd. f 4.50 geb. A. W. Sijthoff Leiden.

Naar dit nuttige en interessante boek zal de theoloog vele belangstellende leeken kunnen verwijzen. Samen met de bekende vertaling Obbink-Brouwer komt het aan vele bezwaren aan het bijbellezen verbonden tegemoet. Het geeft een overzicht over den Bijbel als een geheel en beantwoordt vele vragen op het gebied van Zeitgeschichte en tekstcritiek. Deze tweede druk, vermeerderd en up to date, door overzichtelijke in-deeling en registers gemakkelijk in het gebruik, zal maken dat menig een zijn Bijbel in allerlei opzichten beter leert verstaan. Een complete „inleiding” wil dit boek evenmin zijn als een commentaar. Toch geeft het voor den niet-theoloog voldoende kijk op de algemeene situatie terwijl een lange lijst bijbelteksten, in den tekst besproken, zorgt dat het direct verband tusschen inleiding en tekst niet verloren gaat. Voor catechisatie, kring en cursus een onmisbaar boek!

E. v. Br.

M. A. Beek. Das Danielbuch. Sein historischer Hintergrund und seine literarische Entwicklung. Leiden, J. Ginsberg. 1935.

In deze dissertatie wijkt de schrijver ten eerste af van de vrij algemeen gangbare meeningen over het boek Daniël, hierbij voortbouwend op de nieuwe opvattingen van zijn leermeester Prof. Eerdmans.

Wat de positieve resultaten betreft, waartoe de schrijver komt, deze zijn nog te weinig in de wetenschappelijke wereld besproken, dan dat ik er een oordeel over durf uit te spreken. Om er een indruk van te geven citeer ik eenige stellingen:

„De historische achtergrond van Dan. 2, 4, 5 en 7 wordt gevormd door de gebeurtenissen te Babylon omstreeks het jaar 539 v. Chr.”.

„De inhoud van Dan. 3 is te verklaren uit de invoering der Anahita-verereering door Artaxerxes II en uit de moeilijkheden, die daarop voor de wetsgetrouwe Joden moesten volgen”.

„Het Aramees van Ezra en Daniël behoeft geen jong Aramees uit de 2e eeuw v. Chr. te zijn”.

Een interessant boek!

H. H. G.

Dr. A. van Selms. Ezra en Nehemia. (Tekst en Uitleg). J. B. Wolters. 1935.

De schrijver van dit deeltje heeft heel veel werk gemaakt van de historische verklaring van Ezra en Nehemia.

De documenten in Ezra en Nehemia beschouwt de schrijver als echt, Sesbaqar identificeert hij niet met Zerubbabel, Ezra en Nehemia hebben niet samengewerkt. Door in een aanhangsel uit de papyri van Elephantine te citeren, wordt het vergelijken der hist. gegevens zeer vergemakkelijkt.

Een enkele opmerking. Op blz. 5 wordt de oorspronkelijke eenheid van Kron.-Ezra-Nehemia met groote stelligheid geponeerd op grond van de overeenkomst van taal, stijl en gedachtewereld. Is dit afdoende? Een dergelijke overeenkomst constateeren velen toch ook b.v. tusschen den Tuertercodex en Kron. En wat de identiciteit van 2 Kron. 36 : 22, 23 met Ezra 1 : 1-3a betreft, deze zegt toch alleen dan iets, wanneer men niet, wat echter meestal gebeurt, 2 Kron. 36 : 22, 23 voor een glosse houdt.

Ook dit deeltje uit de serie Tekst en Uitleg zal den theoloog goede diensten kunnen bewijzen.

H. H. G.

Dr. L. H. K. Bleeker. Job. 2e dr. (Tekst en Uitleg). J. B. Wolters. 1935.

Een groote verdienste van dit deeltje is ongetwijfeld, dat het niet slechts historisch een grammatische interpretatie geeft, maar dat het van het begin tot het eind tracht door te dringen tot „den diepen zin”. Het zal duidelijk zijn dat juist bij een dergelijke methode het theologische standpunt van den schrijver groote invloed uitoefent. Dit kan men bij dit werk dan ook gemakkelijk aantoonen. Ik denk bijv. aan het op blz. 7 betoogde over de O.T. opvatting aangaande het leven na den dood, aan de woorden die aan Satan worden gewijd enz. Het boek dateert volgens prof. B. waarschijnlijk uit de 5e eeuw voor Chr., de redevoeringen van Elihu acht hij later ingevoegd te zijn, de hoofdstukken 1, 2, 42 en 3-41 behooren oorspr. niet bijeen.

Is het denkbaar, dat in een boek inderdaad twee volkomen met elkaar strijdende elementen — de „theologie” van Job 3-41 en de oplossing Job 42 — in één boek door een auteur zijn opgenomen? Is „sterfelijk lichaam” in Job 19 : 26 inderdaad de bedoeling van den tekst?”

In ieder geval geeft deze studie een goede duidelijke verklaring van het mooie boek Job.

H. H. G.

Dr. J. Lindeboom, Geschiedenis van Vrijzinnig Protestantisme. Dl. III (sedert 1870). Uitgave „Het Handboek” bij v. Gorcum en Comp. N.V., Assen. 233 blz.

Met dit derde deel beëindigt Prof. Lindeboom zijn geschiedschrijving van het Vr. Protestantisme. Bij de beschrijving van vorige delen is er met grote waardering van dit werk gewag gemaakt, daar het klaarheid verschaft over een te onbekend en vaak miskend verleden, klaarheid die voeren kon tot meerdere bewustheid van eigen mogelijkheden en grenzen. Dit oordeel geldt zeker ook voor dit laatste deel. De perioden van 1870-1900 en van 1900-1918 behandelt schr. voor Nederland beurtelings naar de theologisch-religieuze en naar de sociale en kerkelijke zijde. In aparte hft., doch wel in samenhang, passeren er zeer onderscheiden vormen van Vr. Prot. in andere landen de revue. Een interessant stuk geschiedenis wordt ons hier beschreven in gave stijl, vanuit een persoonlijk waarden dat zijn oorsprong vindt in schr.' positief christelijk humanisme, welks „afkomst en beginselen waard (zijn) te worden gehandhaafd tegenover een vervagend algemeen natuurrechterlijk beginsel zoo goed als tegenover repristineerende rechtzinnigheid.” Gelukkig verbergt schr. dit uitgangspunt

niet: zijn werk wordt er te markanter door. Deze subjectieve inslag geeft het meest te denken bij de beschrijving van recente gebeurtenissen. Zeker geschiedt de beoordeling van personen en groepen op waardige toon, doch schr.' visie is wel zeer persoonlijk. de J.

Wij kondigen aan.

- Semitisme en de West-Europeesche volken, door J. Rottenberg, miss. pred. Ing. f 1.70. Geb. f 2.40. H. Veenman en Zonen, Wageningen.
- Geschiedenis der Johanniter-Orde in Nederland tot 1795, door Jhr. Mr. Dr. A. E. van Beresteyn (van Gorcum's Historische Bibliotheek VIII) prijs f 2.25. Van Gorcum & Comp. N.V.
- Godsdienst en Vrije Gedachte, door Ds. J. van Rossum. Serie „Vragen-van-Nu” No. 18. Prijs f 1.25. Van Gorcum & Comp. N.V.
- Rondom Electra. Een kijkje achter de coulissen onzer beschaving, door Dr. A. Rutgers — Serie „Vragen van Nu” No. 17. Prijs f 0.75, bij intekening f 0.60. Van Gorcum & Comp. N.V.
- Annalen der critische philosophie. Orgaan van het Genootschap voor critische philosophie No. 4 — 1934 en No. 5 — 1935, onder redactie van Dr. D. Bartling, elk ing. f 2.90, bij intekening f 2.50. Van Gorcum & Comp. N.V. No. 4 bevat o.a. 'n artikel van Drs. H. P. H. v. d. Gulden over Dilthey's Weltanschauungslehre — en No. 5 o.a. een artikel van Dr. T. Goedewaagen: Over de logica der cultuur-wetenschappen.
- Rebekka — bijbelspel van Mevr. D. A. Cramer-Schaap. Prijs f 1.— (bij 8 ex. 75 ct.). Van Gorcum & Comp. N.V.
- Schrift en Leer, door A. Lukkien. Prijs f 0.70. N.V. Arnheemsche boek-Courant- en Handelsdrukkerij.
- Arbeiders in zijn Oogst, door Ds. H. L. Both. Geb. f 1.30. Ing. f 0.95. H. J. Paris, A'dam.
- Denk beter — word beter, door James Allen, P. Dz. Veen, Amersfoort.
- Goed en Kwaad II, door Dr. B. C. van Benthem O. P. Prijs 55 ct. (per 4 deeltjes f 1.90). J. J. Romen en Zonen, Roermond.
- Dogmatisch A-theïsme of Vrijdenken, door F. G. de Groot, f 0.35. Firma B. van der Land, A'dam.
- Verlossing, door Ds. F. van der Wissel. Prijs f 0.45. Van Gorcum & Comp. N.V.
- Register van Preekbeurten, samengesteld door Dr. M. A. Beek. Prijs f 1.25. Van Gorcum & Comp. N.V.
- Algem. Tijdschr. voor Wijsbeg. en Psych. 29e Jaarg. 1ste afl., waarin o.a. een art. van Prof. Dr. G. van der Leeuw: In hoeverre kan men van een Homo Religiosus spreken en in hoeverre is deze eventueel psychologisch te beschrijven?
- Door Gods Hand Bewaard. Beschouwing over het boek Esther door J. A. Vellekoop. J. N. Voorhoeve — den Haag.
- Godsdiensonderwijs door J. Beumer. 4de druk. L. Masselink, Driebergen.
- John R. Mott, door Dr. Ir. H. G. van Beusekom. Prijs f 0.90. Drukkerij der Stichting Hoenderloo te Hoenderloo.
- Astrologie bezien in het licht v. d. moderne wetenschap. Dr. A. Abas. Ing. f 1.25. Uitg. Mij. Kosmos, A'dam.
- Gaat dan henen, door P. M. Legêne. Prijs f 1.—. J. N. Voorhoeve, Den Haag.

DE OXFORD GROEPBEWEGING, door Dr B. ter Haar Dzn

Een oriënterend geschrift over deze zo sterk om zich heen grijpende geestesstrooming, 2e druk. Prijs 15 cent; 10 ex. à 12½ cent; 25 ex. à 10 cent.

Wie een eenvoudige voorlichting aangaande de Groepbeweging zoekt, vindt hier een eerlijk woord van een gegrepene. Het kleine geschriftje munt door eenvoud uit. (Kind en Zondag.)

Dr B. TER HAAR's INDIVIDUELE WERKMETHODE VOOR HET GODSDIENSTONDERWIJS in 15 taken.

Naar aanleiding van de denkbeelden, die door Dr ter Haar zijn uiteengezet in „Catechetische Moelijkheden en Mogelijkheden” besloten enige predikanten de individuele werkmethode, die daarin beschreven is, te gaan toepassen.

Ten einde dit mogelijk te maken, brengen wij het materiaal, dat voor deze methode nodig is, in de handel en wel in de eerste plaats de taken, volgens welke de leerlingen moeten werken.

Hierin worden de te gebruiken boeken genoemd en de vragen aangewezen, die moeten worden beantwoord.

Waar er veel ontevredenheid heerst over de resultaten van het godsdienstonderwijs, hopen wij op deze wijze eraan mede te werken, dat hierin verbetering komt. Compleet per stel van 15 taken met handleiding 50 cent. Afzonderlijke taken gesorteerd per 100 à 3½ cent; per 250 à 2½ cent; per 500 à 2½ cent; per 1000 à 2 cent.

Ik vond daarin zoveel aantrekkelijks, dat ik na rijp beraad besloot mijn methode voor onze catechisanten, voor de 7e schoolklasse en hoger in te voeren. (Ds P. Prins van Wijngaarden in Opwaarts.)

KERKGESCHIEDENIS. Eenvoudig lesboekje voor het Godsdienstonderwijs, door Dr B. ter Haar Dzn., f 0.35.

In het voorbericht schrijft de auteur:

„De verschijning van dit catechisatieboekje over de kerkgeschiedenis vereist een enkel woord van toelichting. Niet, dat andere boekjes op dit terrein niet goed zouden zijn, maar geen der boekjes voldeed aan de eisen, die mijn individuele werkmethode stelt. Vooral bij serie A, die voor jongere leerlingen bestemd is, deden zich bezwaren gevoelen. Zolang ik deze methode alleen zelf gebruikte, heb ik mij beholpen, maar nu deze wordt uitgegeven, daar enkele predikanten haar zijn gaan gebruiken, was het gewenst om dadelijk ook voor de kerkgeschiedenis een boekje te hebben, dat zich bij deze methode aansloot.

In enkele opzichten ben ik afgeweken van de mij bekende werkjes. In de eerste plaats heb ik een hoofdstuk gewijd aan de Nederlandse Hervorming en staat de Hervorming zeer sterk in het middelpunt, terwijl ik over de middeleeuwen vrij weinig heb gegeven. Voor jongere leerlingen en voor minder ontwikkelden leek mij het geven van veel bijzonderheden ongewenst.

Intussen is dit boekje ook geheel los van Dr ter Haar's Individuele Werkmethode te gebruiken.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

Een nieuw boek van Stanley Jones!

Christus' antwoord op het Communisme

fl. 2.90

Gebonden

Bestel nog heden

Uit voorraad leverbaar

VAN GORCUM & COMP. N.V. - BOEKVERKOPERS - ASSEN

Zoo juist is verschenen:

Prof. Dr. G. J. Heering

Geloof en Openbaring

Kritische beschouwing over Dogmatiek en Moderne Theologie

In dit boek trachtte de schrijver allereerst een antwoord te geven op de dringende vraag der huidige theologie, welke vraag voor de kerk van zoo groot belang is: wat is eigenlijk dogmatiek of geloofsleer? Wat is haar karakter, taak en doel? Wat is haar verhouding tot wetenschap, dogma, symbool en openbaring?

Met dit antwoord wendt de schrijver zich tot de moderne theologie en critiseert haar. Hoewel zelf vrijzinnig theoloog en het werk zijner vrijzinnige voorgangers dankbaar waardeerend, heeft hij nochtans principiele bezwaren en trekt hij richtlijnen voor een theologie, die met Geloof en Openbaring meer rekening houdt.

Prijs f 3.90 ing., f 4.90 geb. Verkrijgbaar in den Boekhandel
VAN LOGHUM SLATERUS N.V. - ARNHEM

V.G.C.'s PREEKBOEKJES. Verzorgde uitvoering. Naar wens ingenaaid of losbladig. Prijs per 25 ex. f 1.75; 50 ex. f 3.—; 100 ex. f 5.50.

Levering franco. Modellen worden op aanvraag onberekend toegezonden.

VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

VOORJAARS-CATALOGUS 1936

'n Keuze uit Van Gorcum's Fonds:

Bevestigingsgeschriften - Doopkaarten, Belijdenisgeschenken - Paasgeschenken.

Diverse nieuwe uitgaven en enige prijsverlagingen.

Op aanvraag zenden wij U gaarne een exemplaar toe.

VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN

De Vereeniging Kerkopbouw

geeft behalve haar maandschrift, ook verschillende oriënteerende boekjes uit,

Rapporten en Handleidingen op kerkelijk gebied

Onderwijzers, jeugdleiders en predikanten kunnen zich hier in kort bestek op de hoogte stellen van verschillende onderwerpen. Wij doen hier enkele volgen:

RAPPORTEN:

Het Geloof in God	f 0.40
Het Wezen der Liturgie	- 0.60
Het Reorganisatie-Rapport	- 1.25
Toelichting op het Reorganisatie-Rapport	- 0.50
„Wat bedoelt het Reorganisatie-Ontwerp van Kerkopbouw?“ ...	- 0.08
„Evangelie en Volkskerk“, Dr. O. Noordmans	- 0.40
Overdruk van de wijzigingen in het ontwerp	- 0.10

HANDLEIDINGEN V. STUDIEKRINGEN:

Het Geloof in God	f 0.15
De Richtingen in de Ned. Herv. Kerk ..	- 0.15
Kerk en Jeugd	- 0.15
Internationale vragen	- 0.15
Jezus en de sociale vragen	- 0.15
Kerkgenootschappen buiten de Ned. Herv. Kerk	- 0.15
Secten	- 0.15
Reorganisatie, Leidraad bij de bestudeering van het Reorganisatie-Ontwerp van Kerkopbouw	- 0.15

U kunt ze bestellen bij uw boekhandel of bij de uitgevers

BOSCH & KEUNING - BAARN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. M. DE JONG (Leiden), Hoofdredacteur — P. J. ROSCAM ABBING (Groningen),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — S. J. RIDDERBOS
(Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie tijdelijk aan:

H. H. GROSHEIDE Amsteldijk 85 Amsterdam Z.

Ab-actiaat der Vereen.: R. J. W. NIJKAMP, Keizersgracht 162, Amsterdam (C.).

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

7e JAAR Nr. 4.



APRIL 1936.

INHOUD

Dr. V. HEPP, De Dogmatische beteekenis van Dr. Abraham Kuyper	89
Dr. C. J. BLEEKER, De Oecumenische beweging en de Theologie	100
E. VAN BRUGGEN, De Sacramenten en de Theologie.	109
Boekbesprekingen	114

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



TEKST EN UITLEG

PRAKTISCHE BIJBELVERKLARING
DOOR PROF. DR. F. M. TH. BÖHL
EN PROF. DR. A. VAN VELDHUIZEN

II. HET NIEUWE TESTAMENT

Zoo juist verschenen:

HET EVANGELIE VAN JOHANNES

DERDE, HERZIENE DRUK

Prijs, gebonden..... f 2.90

Bij intekening op de serie - 2.50

door Dr. J. TH. UBBINK

Hoogleraar aan de Rijks-
universiteit te Groningen

Verkrijgbaar bij den Boekhandel en bij den Uitgever J. B. WOLTERS, Groningen, Batavia



Eerste klas

Kleedermakerij naar maat

J. Zonnestein,

Clercqstraat 68, Telf. 81980

Amsterdam

Het beste adres voor Ambtskleeding

Coupeursbezoek door het geheele land zonder prijsverhooging

HET VERLOSSINGSBEGRIIP BIJ PHILO, door Dr J. N. Sevenster, Van Gorcum's Theologische Bibliotheek nr 4.
Prijs f 3.90.

De schrijver toont in dit werk aan, dat de tegenstelling tussen Christendom en niet-christelijke religie, in dit geval tussen synoptische evangeliën en Philo, niet steeds met die tussen verlossing door genade en zelfverlossing vereenzelvigd mag worden. Bij Philo treft men de verlossing door genade en de zelfverlossing naast elkander aan, in de evangeliën vindt men duidelijk een type van zelfverlossing. Het diepgaande verschil tussen beide ligt in de uitgangspunten.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

De uitgevers van dit tijdschrift houden zich aanbevolen voor overleg inzake het uitgeven van
proefschriften.

„Voor de uiterlijke verzorging van mijn proefschrift had men groote lof. De keurige Grieksche letter werd algemeen geapprecieerd.” (Dr J. N. S. te Z.)

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. M. DE JONG (Leiden), Hoofdredacteur — P. J. ROSCAM ABBING (Groningen),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — S. J. RIDDERBOS
(Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie tijdelijk aan:

H. H. GROSHEIDE Amsteldijk 85 Amsterdam Z.

Ab-actiaat der Vereen.: R. J. W. NIJKAMP, Keizersgracht 162, Amsterdam (C.).

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

7e Jaar Nr 4.

APRIL 1936.

De Dogmatische beteekenis van Dr. Abraham Kuypers.

Kuypers kon het waarlijk niet helpen, dat hij zulk een veelzijdige geest was.

Reeds zijn tijdgenooten stonden er verwonderd over. Zelfs niet-geestverwanten gaven daaraan onverholen uiting.

Als journalist, als kerkelijk leider, als redenaar, als staatsman, als dogmaticus, als mysticus stak hij hoog boven de middelmaat uit.

Deze veelzijdige superioriteit legt een objectieve beoordeeling eigenaardige moeilijkheden in den weg. Men tracht er zich doorheen te slaan door de Kuypers-figuur te vereenvoudigen. Al tijdens zijn leven werd dat proces in gang gezet. De twist liep toen vooral over de zuiverheid van zijn kerkelijk en die van zijn politiek leiderschap. Twee oplossingen boden tegen elkander op. Volgens den een *verkerkelijkt* Kuypers de politiek. Vandaar dat de rechtsche partijen, welke op zijn initiatief een coalitie aangingen, door liberalen en liberaal-verwanten bij voorkeur als „kerkelijke” werden betiteld en haar aanhangers als „clericalen”. Volgens den ander heeft Kuypers kerk en christendom *verpolitiekt*. Zijn gravamen tegen de zinsnede uit artikel 36 der Nederlandsche Geloofsbelijdenis, waarin de overheid de plicht wordt opgelegd „om te weren en uit te roeien alle afgoderij en valschen godsdienst, om het rijk des antichrists te gronde te werpen” heet door politieke motieven te zijn ingegeven.

De tegenwoordige generatie heeft het met de juiste Kuypers-beoordeeling nog eens zoo lastig.

Kuypers gedachten zijn tot de traditie verzameld.

En traditie roept om kritiek.

Het recht van die kritiek moet uitdrukkelijk worden toegegeven. Daarbij mag echter niet worden vergeten, dat de persoonlijkheid van Kuypers nog te sterk nawerkt om de kritiek binnen de perken der billijkheid te houden. Zij wordt nog al te zeer met hartstocht geoeffend. Van latere generaties, die aan Kuypers geen heugenis uit de eerste of tweede hand bezitten, kan eerst worden verwacht, dat zij zich sine ira et studio tegenover zijn denkbeelden zullen stellen. En 't zou zeker geen unicum zijn, wanneer uit de geestelijke nazaten van hen, die Kuypers thans op het felst bestrijden, een drang naar „eerherstel” oprees.

Op het oogenblik richt zich de kritiek niet het minst scherp op den *dogmaticus* Kuypers. Een enkele durft het zelfs aan over *dien* Kuypers la mort sans phrase uit te spreken. Zijn dogmatische beteekenis zou dicht het nulpunt naderen. Men heeft het zelfs nuttig geacht het buitenland daarover in te lichten. Een paradoxaal bedrijf! Wat zin heeft het over de grenzen te dragen wat weinig te beduiden heeft? Of blijkt hieruit wellicht, dat men er toch hooger waarde aan toekent dan men zichzelf en anderen suggereert?

Ofschoon ik niet wil anticipeeren op het oordeel van toekomstige generaties en mij beperktheid van blik wegens het te-dicht-er-bij-staan zeer wel ben bewust, wil ik toch een poging tot waardeering van Kuypers dogmatische beteekenis wagen. Men moge hem bestrijden, men moge hem als een tragische gestalte zien, men moge hem eeren, geen theoloog van heden kan hem zonder hem op te merken passeeren. Ik hoop mij echter zoo dicht mogelijk bij de feiten te houden.

Kuypers dan plaatst zich alleen reeds op den weg van iederen theoloog door den geweldigen omvang van zijn *dogmatische geschriften*. Of zou een dogmatisch oeuvre van meer dan tienduizend meerendeels forsche bladzijden niet „geweldig” mogen worden genoemd? Kan één Nederlandsch theoloog uit de 19de of 20ste eeuw daartegen op? Natuurlijk rechtvaardigt de kwantiteit zelfs geen bescheiden kwalitatief oordeel. Maar het nuchtere feit, dat al die werken een ruim debiet vonden, de meeste soms meermalen werden herdrukt en dat geen ervan vandaag voor een appel of ei kan worden gekocht, zegt toch wel iets. Het zegt tenminste dit, dat zijn denkbeelden indruk maakten en nog maken. En dat van 1860 af. Alzoo gedurende drie kwart eeuw. Zijn eerste schrede op het dogmatische pad werd gezet door de beantwoording van een prijsvraag voor een vergelijkende studie tusschen het *kerkbegrip* van Calvijn en dat van à Lasco, welke door de theologische faculteit te Groningen met goud werd bekroond. Zijn laatste arbeid, welken hij tot stand bracht, toen werken denkkraft hem reeds begonnen te begeven, was eveneens aan de dogmatiek gewijd: zijn Heraut-artikelen „Van de Voleinding”, later in vier lijvige deelen gebundeld. Daartusschen ligt een lange rij van werken, deels in populairen trant geschreven, maar met deugdelijken wetenschappelijken ondergrond als *preken* met sterk dogmatischen inslag, artikelen, later meerendeels in boekvorm verschenen als: *Dat de genade particulier is*,

De leer der Verbonden, Het werk van den Heiligen Geest, Van de Engelen Gods, De Vleeschwording des Woords, E Voto Dordracaeno (verklaring van den Heidelbergschen Catechismus), Van de gemeene gratie, Pro Rege (over het koningschap van Christus), Van de Kerk; deels van wetenschappelijken aard als: zijn dissertatie (een omwerking van zijn beantwoording der Groninger prijsvraag), de uitgave van à Lascò's Opera, De heden-daagsche Schriftcritiek, de uitgave van een selectie uit de theologische geschriften van Junius alsook een uit Voetius' Disputationes, zijn Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid (waarvan de laatste helft van van het tweede deel zuiver dogmatisch is). Dat alles is nog maar een greep. Inzonderheid mogen niet onvermeld blijven zijn *Loci der Dogmatiek*. Zij bevatten de college-diktaten van onderscheiden studenten en loopen over een tijdperk van twintig jaren. Alleen de *locus de Sacra Scriptura* en die *de Creatione* heeft hij tweemaal gegeven, den tweeden keer echter geheel verschillend van den eersten. Het was zijn hartewensch om zijn Dogmatiek in geacheveerden vorm op de boekenmarkt te brengen. In zijn „Het conflict gekomen III” verheugt hij er zich over, dat hij voor goed van het politieke tooneel is afgetreden. „De studie der Theologie eischt in toenemende mate mijn kracht en als de Heere mijn God mij nog een tiental jaren levens mocht hebben toebedacht, dan is het al mijn jaloerschheid en zielsinnig begeeren, dat ik eerst mijn *Encyclopaedie*, daarna mijn *Dogmatiek* moge uitgeven, en dat ik mijn levensarbeid besluiten moge met de uitlegging van een boek uit het Woord. Hooger en verder gaan mijn aspiratiën niet.” (bl. 36). Slechts zijn eerste begeerte werd vervuld. Wij moeten ons voor onze kennis van Kuypers als dogmaticus met de genoemde college-diktaten mee behelpen. Die hulp kan echter nooit zonder schade worden afgewezen. Van welke relatieve waarde die diktaten ook zijn, deze relativiteit maakt ze niet waardeloos. Vooreerst zijn alle paragrafen woordelijk door Dr Kuypers gedikteerd. De mogelijkheid van vergissingen is hierbij zeer miniem. Vervolgens heeft Kuypers van de weergave zijner uitwerking der paragrafen, zij 't dan ook min of meer vluchtig, kennis genomen eer hij zijn fiat tot drukken schonk. Ten derde zet men het werk van andere dogmatici, die op analoge wijze handelden, niet zoo maar aan den kant. Als voorbeelden kunnen dienen de „Dogmatik” van Wilhelm Herrmann en de „Glaubenslehre” van Ernst Troeltsch. In de inleiding op het eerste boek erkent Martin Rade, dat Herrmann voortdurend zijn diktaat veranderde. Doch hij wettigt de uitgave hiermee: „So ist aus etlichen guten Nachschriften der letzten Jahrgänge mit aller Sorgfalt ein Wortlaut hergestellt worden, den man als Text aus Herrmanns letztes Hand darbiehen darf.” Marta Troeltsch karakteriseert het tweede boek als „eine schriftliche Überlieferung gesprochener Worte” en dan blijkt verder, dat de geheele inhoud te danken is aan de opteekeningen van één „Hörerin”. Toch pleegt men van deze dogmatieken in de wetenschappelijke wereld een dankbaar gebruik te maken. Maar men zal moeten toegeven, dat de *Loci* van Kuypers wel eenigen hooger en waarborg bieden dan deze. Natuurlijk vindt men in de college-diktaten niet Kuypers laatste woord over de dogmatiek. Zijn inzichten zijn onder het verder studeeren ongetwijfeld op menig punt veranderd. Maar in het fundamentele is hij zichzelf gelijk gebleven.

Wat ziet men evenwel bij de bepaling van de dogmatische beteekenis van K u y p e r gebeuren? Dit, dat meer dan één zijn oordeel baseert op slechts enkele van zijn werken. Het meest begunstigd worden dan zijn: Encyclopaedie, Calvinisme (Stone-lezingen) en de Gemeene Gratie. Ten ernstigste moet worden betwist, dat men op grond van zulk een klein fragment zich een juist beeld van den theoloog K u y p e r kan vormen. Men komt niet verder dan een Zerrbild. Wil men zich verontschuldigen, dat het minstens een paar jaren zou vorderen om alle geschriften van K u y p e r op dit gebied conscientieus door te werken, goed. Dat moet men voor zichzelf uitmaken. Maar dan geve men zich ook niet voor een K u y p e r - kenner uit. Men onthoude zich ervan hem als theoloog, als dogmaticus te typeeren.

Wie zich desondanks aan zulk een typeering waagt, behoort te weten, dat hij zondigt tegen de feiten.

Bezint men er zich nu nader op, wat het typeerende, of zoo men wil: het oorspronkelijke in K u y p e r s theologie, met name in zijn dogmatiek is, dan geeft K u y p e r zelf het mij in de pen: dit, dat hij niet oorspronkelijk wilde zijn, dat hij het zoo angstvallig mogelijk meed. Hoe ongelooft het ook aanhoort, hij stelde zich als ideaal kopiist te zijn. Men luistere slechts naar wat hij in „Bedoeld noch gezegd” aan Dr. J. H. G u n n i n g Jr. schreef: „Maar bovendien, *ik ben niet origineel, ik doe niets dan copieeren*. Wat ik op theologisch, kerkrechtelijk en staatkundig gebied beoog is niets dan zuivere copie te leveren van wat Calvijn en zijn school beoogde. Wie nu, op de manier als Gij deelt, den copiist verwerpt, verwerpt die ook niet het origineel?” (Cursiveering van mij, H.). Een polemische manoeuvre? Volstrekt niet. Twaalf jaar vroeger bekende hij reeds in zijn „Confidentie”: „Ook voor mijzelven heb ik over menig punt der hoogste waarheid vaak denkbeelden, die van de geopenbaarde zienswijze der Kerk van Christus afwijken. Edoch, daarmee dat mij deze denkbeelden door den geest spelen, zijn ze mij, ook voor mijzelven, nog verre van beslist en uitgemaakt. Ik meen, dat de waarheid te grijpen, geen werk van den enkelen persoon, maar van de Gemeente is. Het gemeentelijk oordeel is mij een minstens even onmisbare factor in het onderscheiden van waarheid en leugen, als mijn eigen denken. En heb ik dan al met mijn denken, met mijn conscientie, met mijn persoon, zoo ge wilt, iets als waar vermoed, toch is het mij nog niet als waarheid gestempeld, zoo ook de laatste, onmisbare handteekening, die van het getuigenis des Geestes, niet in mijn hart, maar in de Gemeente, zulk een beweren niet gewettigd heeft.” Deze wettiging heeft volgens hem plaats in de confessie. Twaalf jaar later (1897) drukte B a v i n c k — in verband met de beschuldiging, dat de geestverwanten van K u y p e r niets dan marionetten waren — dit zóó uit: „Een eigen opinie is maar al te veel het gevolg, niet van bijzonder veel, maar van bijzonder weinig studie. Tusschen eigenwijsheid en weinig wijsheid is het verschil niet zeer groot.”

Dit niet-oorspronkelijk-willen-zijn getuigde alzoo van niet geringe zelfverloochening. Het werd bij K u y p e r tot een levenshouding, welke tot heel zijn denken, ook tot zijn dogmatisch denken, doorwerkte. Waarom lei hij hierop zulk een bijzonderen nadruk? Omdat de theologie in zijn tijd aan zucht naar oorspronkelijkheid was bezweken of dreigde ten gronde

te gaan. Het supranaturalisme had reeds den adem uitgeblazen. De Groninger theologie had haar luister verloren. De modernistische theologie begon Scholtens dogmatiek te verloochenen, het ethisch en aesthetisch modernisme van Hoekstra en Pierson bleken geen levenskansen te bezitten, het positivisme van Opzoomer hield zich slechts met de grootste moeite staande. De apologetische school van Doedes en van Oosterzee liep op haar laatste beenen. De oudere ethische theologie van Chantepie de la Saussaye en Gunning was in haar opkomst, maar was met een doodelijke kwaal, het individualisme, geboren. Al deze theologieën traden op met de belofte van het nieuwe, het oorspronkelijke. Maar Kuypers en zelfs minder ontwikkelden dan hij doorzagen het, dat dit oorspronkelijke slechts bestond uit een sterker of slapper aftreksel van de oude Gereformeerde theologie en een mengsel van hoofdzakelijk Duitsche filosofie en theologie. De vaders der ethische richting hadden Calvin wel gelezen, ze hadden in hun eklekticisme ook uit diens gedachten wel wat uitgekozen, maar de Vermittlungstheologie was toch de hoofdbron, waaruit zij putten, terwijl zij ook van Vinet niet weinig overnamen. Zij pronkten met een schijn-oorspronkelijkheid, welke in waarheid in een combinatie van heterogene denkbelden opging.

Daartegenover deed Kuypers twee dingen. Hij keerde zich met kracht tegen den Duitschen theologischen import. Vooral werd hij niet moede tegen Schleiermacher te waarschuwen. Hij toonde zich doodsbenauid, wanneer hij slechts vermoedde, dat iets van het Schleiermacherianisme de Gereformeerde theologische wereld zou insluipen. Toen dan ook de jonge Bavinck zijn inaugureele oratie in Kampen had gehouden, was Kuypers kwistig in zijn lof. Doch één bezwaar moest hem van het hart. Bij het noemen van een man als Schleiermacher spreekt bij Bavinck „nog te weinig besef van het *onnoemlijk kwaad* (cursiveering van mij, H.), dat deze filosoof aan de kerk van Christus berokkend heeft, terwijl zijn onmiskenbare verdiensten met zekere voorliefde, misschien te breed, worden uitgemeten; maar dit betert van zelf.” Wie dan ook meent, dat eerst door Schaefer c.s. en de zoogenaamde dialektische theologie een vlammend protest tegen het Schleiermacherianisme is aangeteekend, heeft het glad mis. Kuypers ging daarin — en waarlijk niet schuchter — voor. Hij veroordeelt het in „onze Hollandsche godgeleerden”, dat zij de hooge onvoorzichtigheid begingen om zich schier uitsluitend met „Duitsche spijs” en bijna met niets anders dan met producten uit deze gevaarlijke school te voeden. Geen chauvinisme dreef hem zich zoo speciaal tegen de *Duitsche* theologische invloeden te verzetten. Hij beoogde niet een dogmatiek van echt Nederlandsch fabrikaat te produceren. Maar hij was er getuige van, hoe de schijn-oorspronkelijkheid van die Duitsche produkten fascineerend op de theologie hier te lande werkte en men er de zuiver reformatorische gerechten onaangeroerd voor liet staan.

Had Kuypers niet meer verricht dan dit, zoo zou dunkt mij zijn dogmatische beteekenis voor onzen tijd reeds vaststaan. Nog altijd woedt in de Duitsche filosofische en theologische wereld de oorspronkelijkheidsziekte epidemisch. Om mij tot de laatste te bepalen. Schlatter, Schaefer, Elert, Tillich, Althaus, Grisebach,

Wobbermin, Barth, Gogarten, Brunner, Stange, Bultmann en nog vele anderen bouwen ieder in een eigen stijl, gaan uit van verschillende principia en verkrijgen verschillende uitkomsten. Met eenige overdrijving kan men zeggen, dat er zooveel open of gesloten systemen verrijzen als er professoren in de theologie zijn. En het heeft er veel van of de dogmatici daar (met inbegrip van de Zwitsers) en de theologen hier met elkander in verbinding staan als kommuniqueerende vaten. Onze theologie van heden is grootendeels naar de Deutsche georiënteerd. Zulk een oriëntering kan ook uitloopen op de bestrijding van een dezer systemen. Doch ook dit is niet zonder gevaar. Het brengt ongemerkt eenzijdigheid met zich. Anti-Barthianisme b.v. laat zich ten slotte door de probleemstellingen van Barth, zij het ook in antithetischen zin, beheerschen. Wie dien weg inslaat wordt nooit zichzelf. Kuypers „los van de Deutsche filosofie en theologie” heeft hem er nooit toe verleid in anti-Schleiermacherianisme of anti-Rothianisme of anti-Ritschlianisme zijn dogmatische krachten op te teren. Niet één boek zelfs heeft hij in deze anti-richting geschreven. Daarin verdient hij tot vandaag toe, al is het met eenige afbuiging voortvloeiend uit eigen zelfstandigheid, navolging.

Van antithese, dat slechts negativisme baart, kon Kuypers niet leven. Hij kon „neen” zeggen tegen de Deutsche theologie, omdat hij had geleerd „ja” te zeggen tot de Gereformeerde theologie. Antithetisch kon hij slechts zijn, omdat hij thetisch, positief Gereformeerd was. Wanneer men dan ook in Kuypers vóór alles een antithetischen geest wil zien, verstaat men hem niet. Stellig verkeerde de Gereformeerde theologie bij den aanvang van zijn dogmatischen arbeid in desolaten toestand. Tenminste, wanneer men niet verder zocht dan in den eigen tijd. Doch eens had zij gebloed. De bronnen, welke nu grootendeels waren verstopt, hadden eens voor de wetenschap rijk gevloeid. Kuypers eerste werk was die bronnen van het puin en het zand, dat eroverheen was geworpen, te zuiveren en ze bloot te leggen. Hij gaf daarvan later rekenschap o.a. in deze bewoordingen: „Wij teren niet op wat ons eenigszins verschimmeld door ons voorgelacht is overgeleverd, maar zijn zelven weer tot de bronnen gegaan, hebben zelven het historieblad opgeslagen, hebben weer gemeenschap gekregen met het Gereformeerde leven in den bloeitijd onzer vaders, en vorderen gaandeweg met ons pogen”. Ook daarin moet hem oorspronkelijkheid worden ontzegd. Zijn leermeester Scholten vooral had het voorbeeld daartoe gegeven. Maar Kuypers bronnenstudie was breeder en dieper tegelijk. En bovenal: Kuypers bezat, wat Scholten miste, kongenialiteit met wat hij bestudeerde. Iemand, die niet bepaald uitmunt door bewondering voor Kuypers, getuigt: „Hij doorkroop in waarheid Calvijn en de Gereformeerde patres”. Maar hij deed meer. Om eens een profetischen zeggingsvorm te gebruiken: hij at de oude theologie op. Zij werd één met hem. Daarom kon hij haar ook als vleesch en bloed in hem geworden als zijn eigen uitspreken, doceeren, propageeren. Men gevoelde het, dat zij in hem leefde en hij erin leefde. Hij vertaalde haar voor den tegenwoordigen tijd. Het begripmatige in haar bracht hij dichterbij door een overstelpenden rijkdom van beelden. Hij volgde niet een of ander handboek slaafs op den voet, maar hij had de Gereformeerde theologie van vroeger geheel in zich opgenomen. Zóó gaf hij haar met een

taalvirtuositeit, door vriend en vijand geprezen, ook geheel en naar eigen gedachtegang weer.

Daarin lag het oorspronkelijke van zijn niet-oorspronkelijk-willen zijn. Maar daarin niet alleen. Een levende theologie kan nu eenmaal niet stilstaan. Den drang naar ontwikkeling kon K u y p e r niet onderdrukken. Op menig punt trok hij konsekwenties uit de oude Gereformeerde dogmatiek of gaf daaraan sterker relief. Vooral de problemen, in de 19de eeuw gerezen, dwongen daartoe. Toch bleef hij ook daarbij werken in het verlengde van wat de oude dogmatici reeds hadden geleerd. De leer van de organische theopneustie van de Schrift, van de algemeene genade, van de pluriformiteit der kerk, welke men soms als specifiek Kuypériaansch merkt, worden meer of minder breed reeds bij C a l v i n aangetroffen. Zijn terugkeer naar de bronnen der Gereformeerde theologie werd door Prof. Dr. J. J. v a n T o o r n e n b e r g e n als *repristinatie* uitgelegd, zijn vervolg-schrijven op de Gereformeerde dogmatiek werd hem door Prof. B. D. E e r d m a n s, Dr. C. B. H y l k e m a en anderen als *Nieuw-Calvinisme* d.w.z. afwijking van het oude Calvinisme verweten. Beide partijen overzagen K u y p e r s werkzaamheid uit verschillende gezichtshoek. De twee eenzijdige beschouwingen, daaruit ontstaan, heffen elkander echter op. Het blijft op K u y p e r s credit geboekt, dat hij de Gereformeerde dogmatiek opnieuw ontdekte en haar in volkomen harmonie met haar bestek uitbouwde.

Doch uitbouw is geen afbouw. Hoe machtig de prestaties van K u y p e r op dogmatisch gebied in zichzelf ook zijn, aan den anderen kant wijzen ze slechts den koers, welken de Gereformeerde dogmatiek van thans en in de toekomst heeft te volgen. Zijn „naar de bronnen terug” blijft van kracht. De uitgebreidheid van het bronnenonderzoek, door K u y p e r ingesteld, mag geen oogenblik in den waan brengen, alsof het zou zijn voltooid. In de Gereformeerde dogmatiek uit de 16de en 17de eeuw ligt ontzaglijk meer verborgen dan hij aan het licht kon brengen. De ontwikkelingsmogelijkheden zijn niet te overzien. In dat opzicht is K u y p e r s arbeid slechts pioniersarbeid. Gelukkig is hij door anderen gevolgd. Koerswijziging zou voor de Gereformeerde theologie funest zijn. Historisch onderzoek vermoeit. De nerveuse mensch, door oorspronkelijkheidsziekte aangetast, ziet er tegen op. Toch zal de Gereformeerde dogmatiek historisch moeten zijn of ze zal niet zijn. Zonder verleden heeft het heden geen grond en wordt de toekomst een utopie. In K u y p e r s dogmatische werkzaamheid ligt de belofte: wie krachtens historische gebondenheid er niet op uit is om oorspronkelijk te zijn, wordt de oorspronkelijkheid in den schoot geworpen.

„Naar de bronnen terug”. Dit had voor K u y p e r een nog dieper zin. De Gereformeerde dogmatiek van vroeger wees naar een nog vroeger terug. Zij gaf te verstaan, dat zij op haar beurt had geput uit de openbaring der Schrift, die voor de theologie *het principium cognoscendi*, de kenbron is. K u y p e r vermeed zoowel de fout van het *Biblicisme*, dat de bezinning over de Schrift in vorige generaties uitschakelt, voorgeeft direct naar de Schrift terug te gaan, maar in waarheid met individualistische inzichten tot de Schrift komt, als de fout van de *scholastiek*, welke bij die bezinning, inzonderheid der patres bleef staan en haar aan de Schrift

niet toetste. Men behoeft slechts de *Loci* van Kuypers op een willekeurige plaats op te slaan om vast te stellen, dat hij met de exegetische hoogten ernst maakt. Weinige dogmatici vóór of na hem kunnen zich hierin met hem meten. Voor mij ligt het gewicht meer in de methode dan in het resultaat. Indien men van oordeel is, dat de exegetische het zwakste deel is in zijn dogmatiek, heb ik er vrede mee. Maar dan geve men er zich ook rekenschap van met welke moeilijkheden Kuypers had te worstelen. Het exegetisch materiaal had zich in zijn tijd geweldig uitgebreid. Zóó hadden de Gereformeerde vaders het niet gekend. Bij hen kon hij niet in de leer gaan. Maar bij het meerendeel van zijn tijdgenooten evenmin. Die gingen bij hun exegetischen arbeid van vóór-oordeelen uit, welke door de Schrift zelf werden geoordeeld. Hij vond slechts eenige aansluiting bij mannen als Hengstenberg, Keil, Franz Delitzsch. Ook die waren echter niet Gereformeerd. Daarom was hij hoofdzakelijk op zichzelf aangewezen. Dat hij in die omstandigheden de exegetische niet verwaarloosde, verdient ondanks vele vergissingen geen blaam, maar lof. Zijn verklaring van teksten, voor de dogmatiek van belang, moge dan op menig punt voor correctie vatbaar zijn, de juistheid van zijn methode staat ongeschokt. Daarmee heeft hij op de Gereformeerde dogmatiek een stempel gezet.

Verder behoort het als een blijvende verdienste te worden genoteerd, dat Kuypers in zijn dogmatischen gelijk in al zijn overigen arbeid zich met zeldzame helderheid wist uit te drukken. Hij behoort tot het geslacht der *begrepen denkers*. Nog kunnen zijn werken van vijftig en meer jaren terug worden verstaan. Zij behoeven niet te worden gekommentarieerd. Dat zal wel geruimen tijd zoo blijven. Er zijn er die het onbegrepen-denker-zijn een kenmerk van grootheid achten. De irrationalistische wind van tegenwoordig doet hun zeilen bollen. Onbegrepen denkers zijn voor menigeen een buitenkansje. Men kan hun woorden uitleggen naar believen. Men kan hen als autoriteit — want aan een autoriteit heeft een ieder per slot van rekening behoefte — annexeren. Doch al onderschrijf ik gaarne, dat ieder aangenaam is om wat hij heeft en men hem niet hard mag vallen om wat hij niet heeft, de onbegrepen denker lijdt toch altijd aan een gebrek. Of hij leeft zóó individualistisch, dat hij aan de eischen, welke een gemeenschapsverband hem stelt en mag stellen, niet kan voldoen. Dat euvel doet zich bij veel Duitsche filosofen en theologen voor. Of hij mist in zijn reflexie de noodige kristallisatie. Of hij kan voor zijn reflexie de passende expressie niet vinden. Hij bleef in het een of ander in embryonischen toestand steken. Hij is niet in alle opzichten voldragen. De onbegrepen denker kan een diep denker zijn, maar dit is niet noodzakelijk. De begrepen denker kan een oppervlakkig denker zijn, maar ook deze combinatie is niet dwingend. Bij mijn weten heeft niemand, hoe vierkant hij zich tegenover hem stelde, Kuypers van oppervlakkigheid beschuldigd. In dat geval oefent een begrepen denker een niet licht te overschatten invloed. De invloed, speciaal de dogmatische, van Kuypers zal daarom naar menselijke berekening nog lang merkbaar zijn.

De Gereformeerde theologie, de dogmatiek voorop, kwam in het laatste kwart der 19de eeuw tot herleving. Dat dit te danken was aan Kuypers

werd tot vóór kort van wetenschappelijke zijde niet weersproken. Hoezeer men in de kringen der Afscheiding ook aan het Gereformeerde dogma vasthield, vóór Kuyper werd de dogmatiek er nauwelijks verder gebracht. Niemand minder dan Bavinck heeft dat gulweg erkend. In 1882 schreef hij: „Zoo huldigen en beoefenen wij een eclecticisme, dat op den duur niet dan nadeelig voor onze kerk en haar beginsel doorwerken kan. Zelfs aan bestudeering en doorwerking van de Gereformeerde Theologie heeft het bij ons al te veel ontbroken. Indien in den lateren tijd onze oogen meer open gingen voor de schatten daarin verborgen, dan is dit toch voornamelijk en allermeeest te danken aan den machtigen invloed van Dr. A. Kuyper”. En in 1896 konstateert hij van de Theologische School te Kampen, van wier arbeid hij overigens getuigt, dat hij „niet ijdel is geweest in den Heere”: „Van eene wetenschappelijke roeping der Theologie is op de vergaderingen der kerk, der Curatoren, der Docenten nooit met één woord sprake geweest.” Curatoren bepaalden, dat er eenig compendium der leerstellige Godgeleerdheid in het hoofd moest worden geprent. „En de Synode te Leiden in 1857 wees zelfs de handboeken aan, die daarvoor dienst konden doen, en noemde niet Calvijn, Zanchius, Voetius of dergelijken, maar wel Marck, Le Roy en Francken.” Aan bronnenstudie werd dan ook zoo goed als niets gedaan. Eerst de benoeming van Bavinck bracht hierin verandering. Maar hij was Kuypers leerling. Van zijn studententijd af had hij alles wat van Kuypers hand verscheen, gelezen. Veilig mag worden ondersteld, dat zonder Kuyper Bavinck niet de voorname dogmaticus zou zijn geworden. Hoezeer hij ook op zelfstandig onderzoek prijs stelde, in de uitkomsten zijn weinige en zeker geen essentieele verschillen tusschen hem en Kuyper aan te wijzen.

En wat zou er van de dogmatiek in andere Gereformeerde confessio-nelle milieu's zonder Kuyper zijn geworden? In een samenkomst in de Nieuwe Kerk te Amsterdam ter herdenking van de Doleantie, de vorige maand gehouden, sprak Dr. P. J. Kromsigt volgens het persverslag in onderscheiden bladen het uit, dat met name Kuyper en Bavinck op zijn vorming invloed hadden uitgeoefend.

Trouwens, aan wien anders zou de opwaking van de Gereformeerde dogmatiek kunnen worden toegeschreven? Geen andere dogmatische figuur van zijn statuut stond er naast Kuyper.

Wel trachten sommigen thans Hoedemaker naar voren te schuiven. Het kan zeker niet worden ontkend, dat Hoedemaker op meer dan één theoloog diepen indruk heeft gemaakt. Hij was een voortreffelijk apologet, die op Oud-Testamentisch gebied de Duitsche Schriftkritiek meesterlijk bestreed. Over kerkherstel koesterde hij andere denkbeelden dan Kuyper en velen schaarden zich achter hem. Als men hem een „veelzijdigen en diepen geest” noemt, wensch ik daarop geen woord af te dingen. Maar wie al zijn werken heeft gelezen, kan moeilijk staande houden, dat hij dogmaticus van professie was. Als theologisch publicist kon hij in de schaduw van Kuyper niet staan. Hij was niet van het hout, waaruit leiders en baanbrekers worden gesneden. Daarvoor minde hij te zeer het afgetrokken leven. Daarvoor was ook zijn wijze van uitdrukking te duister. Hij had niet alleen geen direkten vat op het Gereformeerde volksdeel, maar ook niet op de Gereformeerde

theologische wereld. Hij vond na zijn dood meer erkenning dan tijdens zijn leven. Maar daaruit volgt vanzelf, dat de Gereformeerde beweging, waarbij de dogmatiek in het centrum stond, door hem onmogelijk in gang kan zijn gebracht.

Den laatsten tijd wordt steeds sterker de aandacht gevestigd op Kohlbrugge. Het mag bekend worden geacht, dat Kuypers dezen beslisten belijder en predikant warme waardeering toedroeg. Maar dat de herleving der Gereformeerde theologie, en in het bijzonder der Gereformeerde dogmatiek hier te lande door hem, wiens arbeidsveld in den vreemde lag, zou zijn bewerkt, kan historisch niet worden gerechtvaardigd. Wel ontving men hem in de laatste jaren van zijn leven hier met eere, maar dat gold hem meer als slachtoffer van kerkelijke kleinzieligheid dan als wetenschappelijk theoloog. Hij kwam met schier apostolische kracht op voor de waarheid van de rechtvaardigmaking door het geloof alleen en dat deed tegenover de ethische theologie weldadig aan. De kentering in onze theologie ten gunste van de klassieke Gereformeerde dogmatiek — ieder deskundig beoordeelaar zal dat moeten toegeven — bracht hij niet teweeg.

Zoo blijft ter verklaring van het feit alleen Dr. Kuypers over.

Dit artikel mag ik niet besluiten zonder te vermelden, dat mijn hooggeachte collega Dr. Th. L. Haitjema onvermoeid op het pad is om te trachten de beteekenis van Kuypers voor de Gereformeerde dogmatiek te verkleinen, zoo al niet tot nul te reduceeren.

Indien hij meer argumenteerde dan poneerde zou met hem daarover gemakkelijker een gesprek zijn te voeren.

Volgens hem is het „Nieuw-Calvinisme” van Kuypers geen herleeft Gereformeerde theologie geworden (Vox Theologica, 3de jaargang bl. 71 en: Zestig jaren Nederlandsche Theologie, art. in „Onder Eigen Vaandel” 1931, bl. 39). Hij versterkt dit door zijn tamelijk apodiktische uitspraak, dat Kuypers als „cultuurphilosoof” moet worden gezien. Wie zich daarover mocht verbazen, bedenke, dat Prof. Haitjema er een zeer apart begrip van „cultuur” en van „filosofie” op na houdt, zoodat discussie hierover nutteloos is, als men het over beide begrippen niet eerst met hem eens is geworden. Eveneens huldigt hij zulk een apart begrip ten aanzien van „theologie” en van „Gereformeerd”.

Wat is voor hem Gereformeerd?

Lichter valt uit te maken, wat hij niet als puur Gereformeerd aanmerkt. De beroemde Dordtsche Synode is hem „reeds min of meer weerspiegeling van ingezonken geloofsleven”. De *Dordtsche Canones* maakten „helaas reeds een begin de wedergeboorte door den H. Geest voorzichtighk minder nauw te binden aan de werking des Woords”. Ook de *Synopsis purioris theologiae*, hoe ontzaglijk veel er uit te leeren valt, bewijst, „dat de tijden der eerste bewogen liefde voorbij zijn in „die gouden eeuw” van ons Gereformeerde volksleven”. Voetius, „ongetwijfeld een groot theoloog”, deed onder invloed van de Aristotelische filosofie „het existentieel gehalte van het centrale begrip „Woord Gods” vervagen”. Zijn kerkrechtelijke principia triumfeerden in de Doleantie, wat blijkbaar voor Prof. Haitjema wel de deur dicht doet. Comrie en Petrus Hofstede worden mede te licht bevonden.

Alzoo worden vele bronnen, welke totnogtoe als klassiek Gereformeerd golden, geheel of gedeeltelijk toegestopt. Zelfs de *Leerregels van Dordt* worden niet gespaard. Hoe dit te rijmen valt met het „confessioneel” standpunt van Prof. H a i t j e m a, behoeft hier niet te worden beoordeeld.

Welke bronnen worden dan door hem als onvertroebeld Gereformeerd erkend? In elk geval de theologie van C a l v i j n. Maar dan moet men C a l v i j n lezen uit de waarnemingspost van Prof. H a i t j e m a. Karakteriseerde men totnogtoe, vrij algemeen C a l v i j n s theologie als *theocentrisch*, Dr. H a i t j e m a doet de vondst, dat zij „*ecclesio-centrisch*” moet heeten. Eigenlijk is dit nog te ruim. Misschien ware *politico-ecclesio-centrisch* het juiste woord. „Voor mij staat het vast, dat de as, de spil van heel het theologisch denken van Calvijn gezocht moet worden in zijn kerkstaat-ideaal”. Prof. H a i t j e m a documenteert dit niet, hij maakt het niet historisch waar, maar verklaart dit eenvoudig apodiktisch. Bezieet men nu de klassieke Gereformeerde theologie door dit kijkglas, hoeveel valt daarvan dan niet als ongereformeerd uit. Zeker de *Heidelbergsche Catechismus*. Want die rept niet van de verhouding van kerk en staat. Om dezelfde reden ook de *Catechismus Genevensis*. In de *Nederlandsche Geloofsbelijdenis* dient het dan afgekeurd, dat zij aan de verhouding van kerk en staat geen domineerende plaats heeft gegeven, maar geheel naar achteren heeft geschoven, in op één na het laatste artikel. Vrij „centrisch” kan dit niet worden genoemd. Onder hetzelfde oordeel vallen ook de andere Gereformeerde konfessies, die zich hierover uitspraken.

Doch ook zóó komt men er nog niet. Want het kerkstaat-ideaal kulmineert voor hem in de twee regels, welke de Synode van de Gereformeerde kerken in Nederland in 1905 uit artikel 36 heeft laten vervallen. Wie niet „voor de *onverminkte* (cursivering van mij, H.) handhaving van Art. 36 der Ned. Geloofsbelijdenis” is, moet den Gereformeerden naam derven. Eerst als men door het oog van de naald van die paar regels heen is, wordt men kandidaat-Gereformeerd. Maar ook niet meer dan kandidaat. Dat moet H o e d e m a k e r ondervinden. Hij was werkelijk door het oog van die naald gekropen. Toch is hij nog niet precies Gereformeerd. Prof. H a i t j e m a zegt dat in zoo’n mooie inkleeding. „Evenwel, Hoedemaker „verstehen”, dat zal ook „über ihn hinausgehen” zijn”. Niet weinig heeft hij op H o e d e m a k e r tegen. Men oordeele. „H o e d e m a k e r bleef, m.i. veel te veel realistisch-*beschouwend* theoloog, die ideologie tegenover ideologie plaatste en in zijn Schriftbeschouwing de ideologie van „den historischen gang der Godsopenbaring” al te direct vereenzelvigde met de woordwaarheid Gods. Hoedemaker verzwagerde zich bovendien in zijn lofprijzingen op Voetius’ theologische methode al te zeer met de Aristotelisch-scholastische „oude filosofie”. En hij kwam mede daardoor tot een *gevaarlijke* (cursivering van mij, H.) overspanning van de tegenstelling tusschen Lutheranisme en Calvinisme, waarin ik hem niet volgen kan”. Is men soms een slecht verstaander, indien men hieruit afleidt: H o e d e m a k e r exit?

De discipelen vroegen: wie kan dan zalig worden?

Met meer recht dringt na bovenstaande beschouwing de vraag zich aan mij op: wie kan dan Gereformeerd zijn behalve mijn waarde ambtgenoot H a i t j e m a ?

Den palm van in deze oorspronkelijk te zijn reik ik prof. Haitjema gaarne toe.

Maar het is een zeer individualistische en door haar beperktheid benauwende oorspronkelijkheid.

Neemt men echter „Gereformeerd” in meer gangbaren, meer historischen, meer konfessioneele, meer den *vollen* Calvin recht latende wedervarenden zin, dan valt de waardeering van Hoedemaker gunstiger uit. Dan houdt men, ondanks het verschil over Art. 36, zijn nagedachtenis als Gereformeerd theoloog in bijzondere eer.

Maar dan ziet men nog te beter de dogmatische beteekenis van Kuypers als buitengewoon groot, voor nu en voor de toekomst, voor onze theologie en die van het buitenland.

Wanneer tegenwoordige sterren verbleekt zullen zijn, zal m.i. de dogmaticus Kuypers nog schitteren.

V. HEPP.

De Oecumenische beweging en de Theologie.

De redactie heeft mij verzocht een artikel te schrijven over de vraag, of en in hoeverre de oecumenische beweging bevruchtend zou kunnen werken of reeds werkt op de theologie.

Gaarne heb ik aan dit verzoek voldaan. Om meerdere redenen. De vraag is op zich zelf belangwekkend, omdat men van te voren kan aannemen, dat de onderlinge toenadering der Christelijke kerken, die heden ten dage op instigatie van de oecumenische beweging plaats vindt, haar invloed moet hebben op de beoefening der theologie. Op de oecumenische samenkomsten luisteren godgeleerden van verschillende confessies naar elkaars referaten en treden met elkaar in discussie. Richtingen van theologie, die elkaar te voren slechts uit de verte en bij geschrifte kenden, ontmoeten elkaar nu in een levend theologisch gesprek. Deze aanraking oefent haar weerwerking. Dat is ontegenzegglijk. De vraag is slechts of deze beademing door de oecumenische geest op de theologie een gunstige dan wel ongunstige inwerking heeft. Het is overbekend, dat voor- en tegenstanders der oecumenische beweging hun oordeel in dezen reeds klaar hebben. De genoemde vraag kan echter alleen op bevredigende wijze worden opgelost, wanneer het mocht gelukken om met de stukken aan te toonen, hoe nu feitelijk de theologie op de infiltratie van de oecumenische gedachte reageert. Het onderhavige artikel wil tot oplossing van deze op zich zelf reeds interessante vraag een bescheiden bijdrage leveren.

Dit probleem verkrijgt bovendien zijn bijzondere actualiteit door het feit, dat er twee groote oecumenische kerkvergaderingen in het zicht zijn. In 1937 zal Engeland de eer genieten, om zoowel de afgevaardigden voor „the Worldconference on Life and Work” als de mannen van „the Worldconference on Faith and Order” te ontvangen. De zoogenaamde „Stockholm”-beweging vergadert 12—26 Juli te Oxford, terwijl de problemen van „Lausanne” in Edinburgh 3—18 Aug. zullen worden behandeld. In beide kampen bereidt men zich ernstig en degelijk voor op de conferenties

van 1937, door het houden van kleinere studiesamenkomsten en het bestudeeren van de verschenen literatuur over de aan de orde gestelde onderwerpen. De leiding der oecumenische beweging koestert de innige wensch, dat alle christelijke kerken in dit grootsche ondernemen zullen meelevén. Der theologen plicht zal het moeten zijn, om hun houding tegenover dit met hernieuwde kracht doorgezette eenheidsstreven der kerken te bepalen.

De beantwoording der gestelde vraag lijkt zoo eenvoudig. Men mete slechts de kracht en bepale de hoedanigheid van de invloed, die er van de oecumenische beweging op de theologie uitgaat. Zoo simpel is het echter niet. Dan zouden wij het spoedig met elkaar eens kunnen zijn. Het crux is n.l., dat zoowel de oecumenische beweging als de theologie variabele grootheden zijn, d.w.z. hun beider wezen en strekking zijn vatbaar voor verschillende uitleg en waardeering.

Het moge vreemd lijken, dat het oordeel over de beteekenis der oecumenische beweging niet vast staat. Het is echter een feit. En onverklaarbaar is dit feit niet. Want de oecumenische beweging is een groeiende beweging, een strooming van een zóó wijdvertakte uitgestrektheid, dat zij zich het best laat vergelijken met het stroomgebied van de Ogowe, de rivier in de Kongo, die Albert Schweitzer in zijn boeken beschrijft: een samenstel van hoofdstroomen, bij-armen, inhammen en meertjes, waarop alleen een ervaren loods de weg weet. Zoo is ook de oecumenische beweging als alle leven in voortdurende fluctuatie. Bovendien behoort zij tot de „histoire contemporaine”, waarover elk oordeel een hachelijke onderneming blijft. En ten laatste dient te worden gememoreerd, dat de oecumenische beweging verschillende facetten heeft. Of wil men spreken van werkkerreinen. Met verwaarloozing van de kleinere werkplaatsen noemen wij de drie groote smidses, waar de wapenrustingen en wapenen voor de Christen-strijders in deze wereld worden gesmeed. De „Wereldbond tot het bevorderen van een goede verstandhouding tusschen de volken door de kerken” entameert de problemen van oorlog en vrede. De beweging voor Praktisch Christendom zoekt naar de toepassing van de evangelische eischen op de nooden van deze wereld en de conferentie voor geloof en kerkorde arbeidt aan de hereeniging der kerken op de gebieden, die aan haar zorgen zijn toevertrouwd. Het is zonder meer duidelijk, dat het oordeel over de oecumenische beweging belangrijk kan verschillen naar mate men zijn uitgangspunt kiest op één der drie genoemde terreinen of één van deze drie de belangrijkste acht en voor de uitdrukking van het eigenlijke wezen der oecumenische beweging verslijt. De sympathie van de Christenen van de daad gaat steeds uit naar „Stockholm”. De theologen, wien zuiverheid van principe na aan het hart ligt, geven de voorkeur aan „Lausanne”.

Toch moet het mogelijk zijn de tendentie der oecumenische beweging ten naaste bij te bepalen. Daartoe zij dan een poging gewaagd.

Op de namen, die deze strooming draagt, kan men slechts ten deele afgaan. Eenheidsbeweging der christelijke kerken: het woord zegt te veel, indien men mocht meenen, dat hierin het ideaal der algeheele hereeniging van de gescheiden kerken is vervat. Ja, men kan dit ideaal koesteren als zijn liefste wensch. Maar zal het ooit in deze bedeeling worden bereikt! De discussies te Lausanne in 1927 hebben wel aangetoond, dat er op geen punt zooveel verschil van inzicht bestond als juist ten aanzien van de

vraag of en hoe deze eenheid bereikbaar was ¹⁾. Wie het eenheidsstreven accentueert zal die Christenen afschrikken, die op het behoud van de karakteristika van hun confessie zijn gesteld en die dus van een conglomeraat van kerken een vervlakking van het theologisch niveau en een verflauwing der grenzen vreezen. Anderzijds zegt de term „oecumenisch” te weinig. Want wie houdt zich steeds de associaties voor oogen, die aan deze naam verbonden zijn. Men kan daarbij terugdenken aan de eerste eeuwen van de Christelijke jaartelling, toen de kerkvergaderingen gehouden konden worden, waarop de Christenheid der oecumene vertegenwoordigd was. De Oostersch orthodoxe kerken tellen er acht legitieme en zouden daarop de samenwerking willen baseeren. De Westersche kerken, die uit de Hervorming stammen, denken daarover anders. De oecumenische beweging kan echter in geen geval repristinatie bedoelen. Oecumenisch kan in het heden alleen als parool worden uitgegeven, wanneer daarin heel duidelijk de oude klanken van het Evangelie tot ons doorklinken.

Is het te gewaagd om de oecumenische beweging te betitelen als de heroriëntering van Christendom en Kerk in de wereld van deze tijd! Mij dunkt van niet, mits men dan deze heroriëntering niet te intellectualistisch opvat, maar mede in de zin der evangelische metanoia. Dit is inderdaad in de trant van „Stockholm” en „Lausanne”, wier klassieke bekendmakingen beginnen met een schuldbelijdenis der Kerken, die zich voor God en de wereld verootmoedigen, omdat zij zijn tekortgeschoten en die nu vast besloten zijn zich te bekeeren. Het zijn de woorden van Rev. Palmer: „Dr. Zoellner described the process (of coöperative thinking) three times over as an „Umschwung”. I venture to translate Umschwung into Greek by the word μετανοια, or change of mind. This is the one essential condition for any real advance towards the unity of the Church. We must all be willing to change our minds” ²⁾. Christendom en Kerk beseffen, hoe zij meermalen hebben gefaald. Zij hebben de vaste greep op de moderne cultuur en de snel aangroeiende mensenmassa’s verloren. In de daemonieën van de laatste wereldoorlog, van werkloosheid en verwereldlijkte autonome cultuur wordt dit evident. De verdeeldheid en partijstrijd der kerken is haar zwakheid en haar zonde. Toenadering en samenwerking is dus noodig om tegen de vloedgolf van modern heidendom dammen te kunnen opwerpen. De kerk moet innerlijk worden gerestaureerd, zij moet zich weer bewust worden van haar hoogte als Kerk van Christus. Dan zal zij haar eeuwenoude boodschap met nieuw geluid kunnen laten hooren. Zoo is de oecumenische beweging een heroriëntering als een bezinning van de Kerk op zich zelf, op haar plaats in de branding van de tijd, op haar taak tegenover de wereld.

Het wordt daarmee begrijpelijk, dat de activiteit der oecumenische beweging in verschillende richtingen moet gaan. Zij zou niet werkelijk Christelijk zijn, indien zij niet van Paulus had geleerd, dat er verschillende

¹⁾ Reports of the World Conference on Faith and Order, Lausanne, Switzerland, August 3 to 21, 1927, Pamphlet No. 55, blz. 19 vlg. (verschillende van deze pamphlets kunnen gratis verkregen worden van het secretariaat: Cheyney Court Winchester, England.)

²⁾ Rt. Rev. Edwin Palmer, D. D., The place of the world conference on faith and order in the oecumenical movement.

gaven zijn en dat zij bij haar veelzijdige arbeid de verschillende bedieningen moet weten te gebruiken. Ook de theologie is tot haar dienst geroepen en heeft haar hulp verleend.

Zonder moeite kan men n.l. aantonen, dat de theologie in de verrichtingen der oecumenische beweging een gewichtige rol speelt. Vestigen wij daartoe onze aandacht op die punten in de drie genoemde werktterreinen, waar de theologie ingrijpt in de kerkelijke bemoeiingen. In de arbeid van de Wereldbond der kerken is de invloed der theologie uit de aard der zaak het minst zichtbaar en aanwijsbaar, al is hij overal speurbaar. Een Christelijke houding tegenover oorlog en vrede is niet denkbaar zonder de vooronderstelling van bepaalde theologische principia. Een voorbeeld moge dit verduidelijken. Het is de belangrijke verklaring van Sofia van Sept. 1933, waarin het uitvoerend comité „het feit constateerende, dat de rasverschillen, die hetzij door kleur of om andere reden overal in de wereld bestaan, een groot gevaar opleveren voor den vrede en het welzijn der menschheid, een nadrukkelijke verklaring, waarin het supra-raciaal karakter van het Evangelie wordt vastgesteld, noodzakelijk acht”. De verklaring zegt verder, dat men speciaal betreurt, „dat de maatregelen van den Staat tegen de Joden in Duitschland het gevolg hebben gehad, dat in wijde kringen het Joodsche ras wordt beschouwd als een lager staand ras” en dat men protesteert tegen de besluiten van de Pruisische generale synode en andere synodes, die de Ariër-paragraaf van den Staat toepassen in de kerk. Dit zijn besluiten, die „de opvatting van ras, die is vervat in de duidelijke prediking en in den geest van het evangelie van Jezus Christus, verloochenen” ¹⁾. Deze verklaring is geen stichtelijk ontboezeming, maar heeft scherp gepointeerde theologische principia in zake Evangelie en ras tot achtergrond.

In de Stockholmbeweging loopt de telkens opkomende noodzaak van theologische fundeering nog sterker in het oog. Dit is een interessant en leerzaam verschijnsel voor hen, bij wie „Stockholm” voortdurend onder de verdenking ligt van lichtvaardigheid ten opzichte van de dogmatische beginselen om der wille van een vlotte en eensgezinde samenwerking op praktisch gebied. Het blijkt veeleer, dat de gezamenlijke arbeid heendrijft naar theologische bezinning op de vooronderstellingen van de houding, die de Kerk zal moeten innemen tegenover het actuele probleem van Staat en Volk. Want op dit vraagstuk heeft „Stockholm” sinds de conferentie te Fanö in Aug. 1934 alle aandacht en kracht geconcentreerd. Het sociaal-wetenschappelijk instituut te Genève is geheel in dienst gesteld van de bewerking van dit problemencomplex. Het geeft leiding bij het vormen van studiekringen, heeft op deze wijze 2 à 3000 vooraanstaande theologen en denkers voor deze materie geïnteresseerd en publiceert van tijd tot tijd de resultaten der voortgaande discussies in boekvorm. Al deze besprekingen vormen de inleiding op de grootsche conferentie te Oxford in 1937, waarvoor men het thema: Kerk, staat en volk heeft gekozen, omdat men er zich van bewust is, dat door de buitengewone uitbreiding van de functies van de staat en het ontstaan van autoritaire en totalitaire staten in eenige landen eenerzijds en door de voortdurend

¹⁾ Maandbericht van de Ned. afd. van de Wereldbond, 6de Jaargang, No. 8/9, blz. 72, 73.

groeiende verwereldlijking van alle menselijke denken en handelen anderzijds, het conflict tusschen het Christendom en het gesaecuraliseerde denken van het heden een bijzonder brandend vraagstuk is geworden. Het gaat om de volgende vraag: „hebben de Christelijke kerken in de huidige moeilijke levenscrisis der menschheid vanuit haar geloof een begrip van zin en doel van het menselijk leven en een begrip van de betrekkingen van den mensch tot zijnen naaste in de natuurlijke gemeenschappen, in den staat en in de kerk, dat verschillend is en in zekeren zin in scherp contrast staat tot die opvattingen, die thans de instemming en liefde der massa's opeischen?”¹⁾

Het einddoel is de gezamenlijke houding, die de kerken zullen moeten innemen tegenover de dreigende gevaren van de kant van Staatsvergoding en rasverheerlijking. Die houding kan echter alleen worden vastgesteld op grond van deugdelijke kennis en zuivere beginselen. Het hoofdprobleem valt dus vanzelf uiteen in verschillende onderdeelen. Volgens de laatste bekendmakingen zijn het er negen²⁾. In het centrum staan de drie begrippen van het eigenlijke thema: Kerk, volk, staat. Bij de behandeling van de twee laatste zal men de hulp van juristen en oeconomen niet kunnen ontberen. En dit geschiedt inderdaad. Geen theoloog zal zich deskundigheid durven toeëigenen op het breede terrein van staats- en volkerenrecht en theorie. Tenslotte is het echter te doen om de Christelijke opvatting van staat en volk. En dat antwoord kan alleen de theologie geven. Haar is opgedragen om b.v. uit te maken in hoeverre de vrijheidsbeperking van de staat vereenigbaar is met de vrijheid van de Christen en welke staatsopvatting zich naast het Evangelie laat verdragen. Ten aanzien van de Kerk is het nog duidelijker, dat men zonder theologische bezinning geen spijkers met koppen kan slaan. De Kerk moet haar getuigenis laten hooren, zoo zegt men. Ja, goed. Maar dan moet men het er eerst over eens zijn, welke het wezen en de functie der kerk zijn. Daarbij kan alleen de theologie uitkomst geven. Ten tweede zij vermeld, dat er drie volgende vraagstukken uit de drie genoemde voortvloeien n.l. 1^o. het opvoedingsvraagstuk; 2^o. het oeconomisch vraagstuk, 3^o. de verhouding van internationalisme en oecumeniciteit. Op het gebied van de opvoeding kan de botsing tusschen kerk en staat het heftigst zijn, wanneer n.l. de totalitaire staat tracht om zijn niet-Christelijke wereldbeschouwing aan de jeugd op te dringen, wat de Kerk niet kan gedoogen. Het is verder evident, dat men zonder kennis van de oeconomische krachten, die de staat dragen en vormen, over deze vraagstukken niet vruchtdragend kan spreken. Zonder oeconomisch inzicht stijgt de discussie niet uit boven het peil van theologisch getheoretiseer. Ook moet men de waarde van het internationalisme in zijn vele vormen toetsen aan de oecumeniciteit der kerk en omgekeerd. Brunner heeft daaraan een lezenswaard artikel gewijd onder de titel „die Kirche und das Übernationale”³⁾.

Nu is het echter eigenaardig — gelijk reeds werd opgemerkt — dat al deze discussies, die zoo zeer cirkelen rond de strijdvrage van deze tijd, tenslotte heendrijven naar een doordenking der theologische voor-

¹⁾ Maandbericht van de Ned. afd. van de Wereldbond, 7e jaargang, Nr. 11, blz. 121, 122.

²⁾ Die Kirchen am Werke, No. 9, Nov. 1935.

³⁾ Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart, 1935, blz. 16 vlg.

onderstellingen. Over drie grondvragen zullen de kerken zich moeten uitspreken n.l. over 1^o. de Christelijke anthropologie, 2^o. de verhouding van Godsrijk en geschiedenis, 3^o. de verhouding van natuurrecht en scheppingsorde. En daar is de theologie in haar element. Een enkel woord ter nadere precisering. Allereerst gaat het om de kenschetsing van de Christelijke menschbeschouwing in de verschillende Christelijke tradities en confessies en om een confrontatie van het Christelijke mensch-ideaal met het idealistische, de humanistische, de marxistische, met dat van de levensfilosofie en de moderne rassentheorieën. Ten tweede dient men een antwoord te zoeken op de vraag naar de zin der geschiedenis. Welke is de Christelijke geschiedbeschouwing? Wanneer deze gevonden is, moet zij worden geconfronteerd met de evolutionistisch-optimistische, de marxistische, met het nationaal Messianisme en die geschiedbeschouwing die geen zin erkent. Ten derde komt de problematiek van natuurrecht en scheppingsorde ter tafel. De importantie daarvan is zeker voldoende aangeduid met een verwijzing naar de bekende polemiek tusschen Barth en Brunner. Over de geheele linie is de theologie in actie.

Is het eigenlijk nog wel noodig om te bewijzen, dat de theologie op het werkteerein van „Lausanne” hoog in koers staat! Hoe kan men over geloof en kerkorde een verstandig woord spreken zonder de theologie te raadplegen! De onderwerpen van de moederconferentie te Lausanne in 1927 laten daarover geen twijfel. Zij zijn in de officieele Engelsche bewoording: 1^o. the call to Unity, 2^o. the Church's message to the world — the Gospel, 3^o. the nature of the Church, 4^o. the Church's common confession of faith, 5^o. the church's ministry, 6^o. the sacraments, 7^o. the unity of Christendom and the relation thereto of existing Churches. Mochten deze titels minder overtuigend zijn, zoo leze men het officieele rapport ¹⁾, de antwoorden van de kerken op de beslissingen in Lausanne ²⁾ en de verslagen van de locale studie-kringen ³⁾. In deze bescheiden kan men een veelstemmig koor van Christelijke theologen aller landen beluisteren. Te Lausanne heeft men dan ook een aparte theologische commissie ingesteld, die in 1931 klaar kwam met de behandeling van één speciaal probleem, dat men als vitaal had leeren beschouwen: the theology of Grace ⁴⁾. Hoe grondig dit vraagstuk werd aangepakt, moge blijken uit de volgende onderverdeling der detailpunten, die aan de leden der commissie ter nadere overweging werden toevertrouwd: 1^o. Grace in the New Testament, 2^o. Grace in the Greek Fathers, to St. John of Damascus, 3^o. Grace in the Latin Fathers, to St. Augustine, 4^o. Grace in St. Augustine, 5^o. The mediaeval and the modern Roman conceptions of Grace, 6^o. The Reformation Theology of Grace (Luther and Melancthon, Zwingli, Calvin), 7^o. Grace in the Mystical Writers, 8^o. The Orthodox Church and Sacramental Grace, 9^o. Grace in Methodist Tradition, 10^o. Grace in Modern German Theology, 11^o. Suggestions towards a Synthetic Statement. Pamphlet 66 geeft een kort en goed overzicht over de verschillende opvattingen in dezen en stelt enkele voorzichtige conclusies op ter overbrugging van de verschillen, overeenkomstig de leuze van Lausanne:

¹⁾ Pamphlet No. 55.

²⁾ Pamphlet No. 64.

³⁾ Pamphlet No. 72.

⁴⁾ Pamphlet No. 66.

„the beginning of unity are to be found in the clear statement and full consideration of those things in which we differ, as well as of those things in which we are at one” (Initiatory Report, Cincinnati, 1910).

De lezer, die tot nu toe dit relaas heeft gevolgd, zal moeten toegeven, dat de theologie in de oecumenische beweging op vele en vitale punten is te werk gesteld. Het is echter mogelijk, dat hij er nog niet van overtuigd is, dat de theologie daarmee is gebaat. Misschien acht hij het nadeel van die arbeidsverbintenis grooter dan de winst. Men kan echter ook van het tegenovergestelde inzicht zijn.

Beslissend is in dezen de vraag wat men onder theologie verstaat. De wezensbepaling der theologie is even wisselend als die van de oecumenische beweging. Schrijver dezes acht zich niet geroepen om in deze precaire kwestie uitspraak te doen. Ter wille van dit onderwerp moeten er hier echter enkele formules worden gegeven, op gevaar af, dat zij niet algemeene instemming vinden. Welnu dan. Het kan weinig tegenspraak ontmoeten, indien wij een ruimere en een engere beteekenis van het begrip theologie onderscheiden. In ruimeren zin genomen omvat de theologie alle vakken der theologische encyclopedie. In meer strikte beteekenis is zij de leer over God en de heilsgoederen, die van de openbaring uitgaat en kerkelijk gebonden is.

Denken wij nogmaals aan het boven gegeven aperçu over de oecumenische beweging, dan is het evident, dat deze strooming een stimuleerende en verrijkende werking kan hebben op alle onderdeelen der theologie. Door de onderlinge aanraking der kerken, door de slagpositie tegenover de wereld, door de activiteit der zending, die ook ingeschakeld is, ontvangen alle vakken nieuwe impulsen: de godsdienstgeschiedenis, de studie van de Bijbel, de kerkgeschiedenis, de ethiek, de sociologie enz. Er zou een nieuw artikel voor noodig zijn om deze stelling met voorbeelden toe te lichten. Verwezen zij naar de desbetreffende literatuur. Slechts één enkel gegeven: de oecumenische beweging heeft geleid tot meerdere kennis en verdiepte studie van het oostersche Christendom. De resultaten van deze oecumenische toenadering zijn echter nog niet voldoende verwerkt in het algemeen theologisch bewustzijn. Hier wacht de theologie nog veel werk. Ook de theologie in de engere zin kan er bij winnen, doordat zij door aanraking met andere geloofstypen haar eigen geloofsproblematiek beter leert verstaan. Dit is echter alleen mogelijk, indien zij naar de bekende woorden van prof. dr. A. Keller een „begrijpende oecumenische theologie” ¹⁾ wil zijn en zich niet stelt op eigen confessioneel standpunt zooals de Roomsche Katholieke en enkele Gereformeerde theologen doen. Medearbeid in oecumenisch verband behoeft niet te beteekenen verloochening van zijn theologische eigenaard. Daarvan is de Oostersche orthodoxe kerk een voorbeeld. Von Martin deelt over Lausanne 1927 mee: „die orthodoxe Kirche betrachtet sich nicht als eine sondern als die (ökumenische) Kirche; trotzdem sind die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten dogmatisch nicht unüberwindbar: es gibt eine ecclesia extra muros. So kam die orthodoxe Kirche zu ihrer sehr unrömischen Konsequenz positiver Mitarbeit an den ökumenischen Bestre-

¹⁾ Maandbericht van de Ned. afd. van de Wereldbond, 5e jaargang, No. 5, blz. 51 vlg.

bungen" ¹⁾. De theologie zoekt immers de ééne evangelische waarheid, door allen beleden en wil bouwen aan de Una Sancta. De praktijk der oecumenische beweging, waarin de theologie zich moet wagen, bewijst, dat het met eenheid en overeenstemming wonderlijk gesteld kan zijn. Aartsbisshop Temple verklaart: „Often we found, that we were really agreed, when we thought we differed, the trouble being due to different ways of understanding of the same phrase. But sometimes also, for just the same reason, we found that we differed when we thought that we agreed and that our agreement had been only in phrase and not in thought" ²⁾. Telkens wordt van officieele zijde gewaarschuwd tegen overijlde conclusies en in Lausanne is reeds uitgesproken, dat het recht tot het vaststellen van een nieuwe gemeenschappelijke belijdenis voorbehouden moet blijven aan de opnieuw verenigde Kerk der toekomst. Het gevaar voor voorbarige generalisaties en onrijpe eenheidspogingen is niet zoo heel groot. Wie de publicaties van Lausanne doorleest, komt sterk onder de indruk van de diepe kloven, die nog gedempt zullen moeten worden, eer het eenheidsfundament gelegd kan worden. Er is nog een belangrijke afstand tusschen het sola gratia, sola fide der Hervormingskerken en het sacramentalisme der Oostersche orthodoxie en der Anglo-Katholieken. En hoe ver staan weer de Quakers met hun Christelijk Spiritualisme van deze vroomheids-werelden af.

Men zou een geheel andere vraag kunnen stellen en wel deze: is het niet denkbaar, dat de theologie soms remmend werkt op de voortgang der oecumenische beweging, omdat zij zich niet voldoende openstelt voor de oecumenische geest? De vraag is niet door schrijver dezes verzonnen, maar klinkt nu en dan op uit het oecumenisch kamp zelf. In het programma voor Edinburgh 1937 lezen wij, dat de vloedgolf van modern heidendom „has produced an increase of what may be called „confessionalism". As each Church is threatened by the rising tide of hostility, it seeks to secure itself more firmly on the rock of its ancestral faith, and thus becomes more sharply conscious of that which divides it from other churches perched on other rocks in the swirl of the anti-Christian sea. The need of recognising that these rocks are outcroppings of the one Rock on which every Church is founded is geater than ever before. But to do so has become more difficult than was realised in the optimistic years from 1920 to 1927" ³⁾. Een ongenoemde belicht dit verschijnsel van een andere kant, wanneer hij in een snijdend zinnetje over de „Lausanne-rapporten klaagt: „Die Themen, denen eine besonders ausführliche Erörterung gewidmet werden soll, sind derartig, dass sie nur von fachmännisch ausgebildeten Theologen diskutiert werden können. Niemand sonst ist an ihnen interessiert" ⁴⁾. Hij zou wenschen dat de vraag van „Life and Worship" inplaats van toegift op het programma te zijn, op de voorgrond werd gesteld.

Hier wringt de schoen, althans naar de bescheiden meening van

¹⁾ A. von Martin, die Weltkirchenkonferenz von Lausanne, Stuttgart 1928, blz. 50.

²⁾ Most Rev. W. Temple, D. Litt. D. D., the World Conference on Faith and Order 1927.

³⁾ Pamphlet No. 74, blz. 4.

⁴⁾ Pamphlet No. 76, blz. 40, 41.

ondergeteekende. Aux grands maux les grands remèdes! Christendom en Kerk verkeerden in een situatie, zóó critiek als nooit te voren. Hier helpen geen lapmiddeltjes, maar alleen de werkelijke metanoia, gewekt door Gods Heiligheid en Zijn Genade.

Verstaat de Kerk de ernst der tijden? Is zij klaar voor haar nieuwe taak? Wordt zij bewogen door de brandende Liefde van Christus om te redden en te behouden, wat verloren dreigt te gaan?

De publicaties der oecumenische beweging, vooral die van „Lausanne” zijn niet vrij te pleiten van een zucht naar repristinatie. Zooals een snaaksche geest eens heeft gezegd: men gelooft in de leiding van de Heilige Geest, maar gelooft niet, dat Hij verder leidt.

Theologisch gezegd: de theologie in de oecumenische beweging is naar mijn smaak lang niet altijd moedig genoeg. Zij repeteert liefkoosde gedachten en durft deze booze wereld niet aan. Zij is te onbewogen, zij lijdt en strijdt niet mee met de nood dezer wereld. Oh, ja dit pathos is er wel. In de Lambeth-conferences zit er iets van. Men leze het „Getuigenis der Christelijke Kerk”. Maar het werkt te weinig als stuwkracht.

De hoofdproblemen, waarom het gaat, zou men doortastend moeten behandelen. Geen eenheid der kerken is mogelijk, wanneer men geen klaarheid heeft verkregen over de verhouding van eenheid en verscheidenheid. Met alle verscheidenheid als zonde te verklaren, komt men er niet. De vraag is: hoe is het denkbaar dat de ééne Christelijke waarheid, het eenig heil verscheiden wordt verstaan en toegeëigend en hoe laat zich een eenheid vormen, waarin de verscheidenheid harmonisch is verwerkt? En verder is er geen reële verhouding van de kerk tot de wereld mogelijk zonder dat men in het reine is gekomen met die gedachtensystemen, die steeds ter overbrugging van de distantie dienden. Het Evangelie is in de Bijbel ingeweven in een antieke, primitieve wereldbeschouwing. In latere tijden heeft de theologie gebruik gemaakt van de Grieksche filosofie en de sociologie van stoïcijsche gedachten. In de moderne tijd werd de synthese gezocht door middel van spiritualisme, idealisme, humanisme en liberalisme. Deze vier laatsten heeten bij velen tegenwoordig de verwekkers van alle kwaad. Quod est demonstrandum. Persoonlijk kan ik niet inzien, wat beters men er tegenwoordig voor in de plaats kan stellen. De verouderde antieke wereldvisie van de Bijbel of het modern naturalisme van de ras- en volksmystiek?! Hoe het zij, in de diastase kunnen Kerk en Christendom niet volharden. Met het Evangelie in zijn absolute vorm begint men niets in deze wereld. God roept de Kerk tot het redden van een zondige menschheid, tot arbeid aan de wereld. Hoe komt de theologie over de brug zonder de hulp der zoogenaamde „wereldsche” taal, wijsheid en vroomheid, die toch ook een geschenk Gods zijn!

Christus ging tot de zondaren en at met hen.

A p e l d o o r n .

C. J. BLEEKER.

De Sacramenten en de Theologie. ¹⁾

Bij de bespreking van de sacramenten in het vierde boek van zijn Institutie bepaalt Calvijn zijn standpunt tegenover twee fronten: de Roomsche Katholieke theologie en de spiritualistische opvattingen. In de strijd tegen deze beide, waarbij het hem gaat om de zuiverheid van prediking en theologie teekent Calvijn het sacrament met de uitdrukkingen *signum* en *sigillum*. Elk van beide woorden moeten tot hun volle recht komen wil men het sacrament de eer aandoen die het toekomt, zelfs op het punt, waar theologische en praktische consequenties uit deze omschrijvingen af te leiden, bijna niet meer toelaten, dat zij toegepast worden op een en dezelfde zaak.

Nu is de strijd om de juiste leer der sacramenten niet het eigenlijke punt, waarop Calvijn zijn tegenstanders aanvalt. In het vierde boek van zijn Institutie is de eigenlijke strijd, de strijd om het Woord Gods, al gestreden. Daarom stelt hij in het eerste boek de verkondiging van profeten en apostelen als *dux* en *magistra* boven elke andere mogelijke kennisbron van God. Zijn heele theologie wil aan haar verantwoord zijn, daarom heeft zij in boek twee en drie steeds het eerste en het laatste woord. Immers alleen waar dit het geval is en waar dit ook werkelijk is in verkondiging en theologie, kan sprake zijn van het volle en ware geloof. De arbeid van den theoloog is dan ook alleen als dat van een minister *Verbi Divini* van belang voor de kerk, omdat dit Woord Gods de eenige bron van troost en kracht is voor het geloof. Het werk van den theoloog — Calvijn zelf is hiervan het sprekende voorbeeld — kan slechts zijn de kennis van de gemeente en de prediking zoo te vormen dat zij op alle punten de weg naar dit Woord terug kunnen vinden. Belangrijke verwijten van Calvijn aan zijn tegenstanders zijn dan ook, dat zij de prediking bij het sacrament tot een *magica incantio*, in onverstaanbaar Latijn gemompeld, hebben gemaakt, met alle funeste gevolgen van dien (XIV 4) en dat zij hun leer van de sacramenten niet hebben getoetst aan het woord. Calvijn kan dan ook slechts spreken wat betreft de sacramenten *quis eorum nunc usus sit* als hij weet *quem in finem instituta fuerint* (XIV 1). Bij het onderzoek hiernaar leert hij, dat zij geen andere functie hebben dan het woord, n.l. *Christum offerre ac proponere et in eo coelestis gratiae thesaurus* (XIV 17). Zij kunnen nooit naast de prediking een eigen plaats innemen omdat zij niets meer brengen dan prediking (XIV 14). Zij zijn: *verbum visibile*, op zichzelf van geen beteekenis maar voor het geloof belangrijk wegens: *verbum quod illic inclusum est* (XIV 15). Dit woord is altijd hetzelfde in de prediking zoowel als in de sacramenten. Als de theologie zich dan ook bezig houdt met de laatste kan het alleen zijn om de leer der sacramenten zoo op te bouwen dat de daarin besloten prediking geen andere is als die van de kansel. Een eigen plaats hebben de sacramenten dus niet in de prolegomena der dogmatiek naast het Woord: zij zijn niet te beschrijven als een tweede — betere of slechtere — manier waarop Gods openbaring tot ons komt. Alles wat over hen te zeggen valt is immers in de dogmatiek reeds gezegd over het Woord. Alleen op deze wijze kan de theologie ervoor waken dat ook in het leven van de kerk alleen het Woord gebracht wordt, tot sterking

¹⁾ Waar niet anders vermeld zijn alle citaten uit het vierde boek der Institutie.

en troost van het geloof der gemeente. Ook daar mogen de sacramenten niet worden tot een middel om op geheimzinnige wijze, meer „reëel” dan door het Woord, Gods genade te ontvangen. Het sacrament kan nooit de kortsluiting zijn, waardoor de mensch van Gods Woord zou kunnen wegvlugten (XVII 13). De theologie beschrijft het met de uitdrukking: *signum*, en verbiedt daardoor, het voor meer te houden dan het is: een gewone menschelijke handeling met gewone natuurlijke dingen: water, brood en wijn. Zooals Calvijn elk vertrouwen daarin afwijst (XIV 12) verbiedt hij ook elke eerbied voor deze ceremonien op zichzelf. De invloed van de reformatorische grondprincipes op de leer van de sacramenten is dus deze, dat ook hier Gods openbaring en de kennis daarvan alleen gezocht wordt in het Woord Gods, de *ordinarius docendi modus*.

Het sacrament is echter *signum* op een zeer bijzondere wijze. Het onderscheidt zich van alle andere dingen en handelingen zooals het woord van den prediker zich onderscheidt van elk ander woord: het brengt Christus en vraagt geloof aan Hem. Dit is de *materia*, de *substantia* (XIV 9) de *veritas* van het sacrament (XIV 16) het *verbum*, *promissio* (XV 17). Het verkondigt zooals het Woord dat doet, den Christus, die geweest is, nu is en zijn zal. Aan Christus gelooven door het sacrament is *rem cum signo habere* (XIV 15).

Op de vraag: als het woord dan genoeg is in de kerk waarom dan nog de sacramenten, heeft Calvijn maar één antwoord: zij zijn in gehoorzaamheid te houden als instellingen van Christus. En op de vraag, waarom zijn zij dan ingesteld antwoordt hij met een verwijzing naar het karakter van het geloof der gemeente. Hiermede is dan gelijk de invloed van de sacramentsleer op de geheele dogmatiek gegeven. Aan de sacramenten moet de theologie leeren rekening te houden met de reële gemeente die zij te dienen heeft, zoodat zij moet nalaten in haar systeem een ideale kerk en een ideaal geloof in te bouwen waardoor het misschien volgens het schema openbaring — correlaat geloof sluitend wordt gemaakt maar waardoor het geen rekening meer houdt met Gods Woord, dat de gemeente en haar geloof wel neemt zooals zij nu eenmaal zijn.

Het geloof, dat het woord van de gemeente vraagt is dat deze gelooft dat Christus, die geleefd heeft, gestorven, begraven, opgestaan en ten hemel gevaren is, nu nog steeds leeft en werkt in haar midden, zoo, dat de gemeente uit Zijn kracht zekerheid krijgt en dingen kan doen, die haar uit eigen kracht onmogelijk zouden zijn. Zij moet deze nabijheid van Christus, dit lid zijn aan Zijn lichaam echter gelooven, d.i. God op Zijn Woord vertrouwen wanneer Hij, tegen alle ervaring in zegt dat dit zoo is. Dat dit geloof mogelijk is, is het werk van den Heiligen Geest. Nu is dit Woord Gods ons te „geestelijk”, wij willen realiteiten zien, voordat wij gelooven. Wij zijn: *animales qui humi semper adrepentes et in carne haerentes nihil spirituale cogitamus*. Het is al *ignorantia tarditas et infirmitas* wat God van ons ziet. Ons geloof is *exigua et imbecilla*, *statius concutitur fluctuatur, vacillat adeoque labascit* (XIV 3). Voor dit geloof, dat een teeken vraagt zijn de sacramenten ingesteld. Echter niet zoo, dat aan hen de werking van den Heiligen Geest gedemonstreerd zou kunnen worden, maar zoo, dat het Woord, de *promissio* duidelijk voor oogen gesteld wordt. Meer dan de verkondiging zoo reëel mogelijk voor den mensch stellen doen zij niet, maar dit gebeurt zoo, dat de tegenover

de verkondiging wantrouwig geworden, van haar afdwalende en geestelijk ingeslapen mensch wakker geschud wordt door het vleeschelijke, uiterlijke teeken, dat hij ontvangen heeft en steeds weer krijgt. Als hij daar geleerd heeft, dat God zijn kleingeloof werkelijk wel kent maar hem nu juist zooals hij is, als Zijn kind aanneemt en hem deel geeft aan Zijn geestelijke goederen, zoo dat Christus in hem is, dan zal deze mensch weer met grooter ijver en oplettendheid luisteren naar Gods Woord. De prediking wordt ondersteund, doordat de sacramenten de boodschap van de zondigheid der menschen en van de genade Gods aan de gemeente in reële vorm opdringen. De *memoria baptismi* (XV 3) doet beter de verkondiging verstaan als deze zegt, dat Gods genade vast blijft ondanks de zonden der menschen, doordat zij herinnert aan en onderstreept het gestorven en opgestaan zijn met Christus (XV 5). Het avondmaal betuigt telkens weer, dat ondanks onze zonde Christus in ons blijft wonen, dat *vera sui participione nos vivificari* (XVII 5). Zoo zijn doop en avondmaal naast *signa*, de *sigilla*, de *nuntii rerum laetarum vel arrhae in pactis sancientiis* (XIV 17).

Zij zijn dan ook niet meer alleen de *externa symbola*, waardoor God *promissiones conscientis obsignat* maar ook de teekenen, waardoor wij onze *pietatem coram Deo quam apud homines testamur* (XIV 1). Het sacrament als belijdenis is dus de belijdenis van eigen „vleeschelijkheid”, van een onwil en onmacht om het Woord te accepteren en van Gods barmhartigheid en genade in Christus.

Zoo bindt de Heilige Geest zich uit barmhartigheid tegenover de zwakheid van de gemeente aan het uiterlijke teeken van het sacrament zooals Hij zich bindt aan het uiterlijke teeken van de prediking (I 5), zelfs zoo, dat Hij genoemd kan worden met water en bloed in de rij der *testes*, zij het dan ook als *primarius testis* (XIV 22).

Aan het sacrament heeft de theoloog dus steeds weer te leeren dat het geloof van de gemeente, die hij dient en waartoe hij zelf behoort, een zoo zwak en ongeestelijk geloof is dat God het noodig acht de werking van Zijn Geest te binden aan uiterlijke teekenen. Aan de dienst van deze teekenen als de *sigilla* voor het Woord is zijn dienst aan de gemeente gebonden, zij begrenzen zijn taak. Want door het sacrament moet hij er oog voor krijgen dat ook het Woord, voor welks juiste verkondiging hij verantwoordelijk is ook in zichzelf niet meer beteekent dan het *signum* van het sacrament. De werking van den Heiligen Geest bindt zich zoowel aan het *signum* van de verkondiging als zij dit doet aan de *signa* van doop en avondmaal. *Fidem nobis Deus inspirat sed evangelii sui organo. Etsi externis mediis aligata non est Dei virtus nos tamen ordinario docendi modo alligavit.* (Deus) *nostri infirmitati consulit dum per interpretes humano more mavult alloqui ut ad se alliciat quam tonando a se abigere* (I 5). Zooals de doop door een certa analogia sive similitudo (XV 14) ons de zekerheid geeft dat wij deel hebben aan het lichaam van Christus zoo is ook de legis doctrina et propheticae exhortationes viva Dei imago en de prediking gloriam Dei in facie Christi (I 5). Het werk van den Geest is *externa illa et verba et sacramenta* in de harten te bevestigen (XIV 10). Achter het woord zoowel als achter het sacrament blijft het eigenlijke: het mysterium, waarvan het Woord *enarratur* (XVII 39), waarvan de sacramenten in beeld en realiteit prediken en dat de gemeente en de theologie niet anders te zien en te beschrijven krijgen dan aan deze teekenen.

De verantwoordelijkheid der theologie en haar opdracht blijven dus gebonden aan signa, niet aan de zaak zelf. Daar zorgt God wel voor door Zijn Geest. De theologen zijn slechts: *exterioris duntaxat signi ministri* (XV 8) *ne ad hominem mortalem trahatur quod Deus sibi uni vindicat* (XIV 17). Dit is de grens die de dogmatiek en de verkondiging hebben te eerbiedigen, willen zij „fides” blijven ook daar waar deze „fides quaerens intellectum” wordt. Doen zij dit niet, dan ontstaat een *γῶσις* die zich verheft boven de *πίστις* der gemeente. Houden zij er zich wel aan, dan zullen zij steeds van het werk des Heiligen Geestes blijven getuigen, maar het nooit beschrijven dan aan de uiterlijke teekenen van Woord en Sacrament. Waar de theologie overgaat tot de bespreking van de res, van het mysterium achter het teeken, verdwijnt zij na het uitspreken van haar machteloosheid in het bidden en danken der gemeente. Daar kan zij slechts admirari, niet meer explicari (XVII 7, 9). Voor 't verstaan verwijst zij naar het geloof: *fides concipiat* (XVII 10) voor de mogelijkheid verwijst zij naar den Heiligen Geest, zooals de bijbel dat doet (XVII 12). Elke werking van God kan zij slechts kennen en herkennen aan de door Hem ingestelde teekenen, ook het werk van den Heiligen Geest, ook het geloof. Weliswaar is er een zekere *analogia sive similitudo* (XV 14) tusschen de werking van den Heiligen Geest en de werking der teekenen, maar deze *analogia* laat zich niet meer omschrijven, het aanknooppingspunt tusschen beide laat zich niet meer vinden. Meent de theologie dit wel te kunnen en probeert zij het te vinden, dan moet zij noodzakelijk uitkomen wat de sacramenten betreft tot de transsubstantiatieleer, wat de schrift betreft tot een inspiratie-theorie en wat de verkondiging betreft tot een leer van het aanknooppingspunt. Elk van deze pogingen om achter de uiterlijke teekenen en het door hen gewerkte effect de Heilige Geest aan het werk te willen zien zoekt een vaster punt voor denken en leven dan door God gegeven is. Woord en sacrament zijn echter nooit God, worden ook niet God, niet Heilige Geest. Wat zij echter doen is het zwakke „vleeschelijke” geloof terugwijzen naar het eene vaste punt in deze wereld, waar God werkelijk wereld werd in Jezus Christus, waarover de wereld echter geen macht kreeg. Deze incarnatie herhaalt zich niet, noch in het sacrament, noch in de bijbel noch in de verkondiging. Dit zou beteekenen dat de wereld, de kerk en de theologie macht kreeg over den geïncarneerden Logos. De fiducia hangt aan Jezus Christus, niet aan de uiterlijke teekenen van woord en sacrament (XIV 14). Als het geloof, teruggewezen naar Christus zich daar gesterkt en getroost heeft door te leren, dat God de wereld niet vergeet, dan garandeeren woord en sacrament aan het geloof de zekerheid dat deze Christus, hoewel Hij gestorven, opgestaan en ten hemel gevaren is, nu nog met Zijn aanwezigheid in de gemeente werkt om hetzelfde te doen wat Hij door Zijn dood en leven deed: den mensch deelgenoot maken *omnium ejus bonorum* (XV 6), hem *vivificare* (XVII 5). Zoo is Christus *complementum baptismi* (XV 6) en kan men het avondmaal een *spiritualis manducatio* (XVII 34) noemen.

Het sacrament staat dus als grenswachter op de vaak onzichtbare grenzen der theologie, waar het elken theoloog die zoekt naar de kennis van het wezen van openbaring, geloof en werk van den Heiligen Geest terugwijst naar Jezus Christus, tegelijkertijd waarschuwend, dat de mensch ook aan Hem nooit zal kunnen doordringen tot wezen en werken van Gods openbaring, omdat het geloof gestempeld is als een „vleeschelijk” geloof.

De sacramenten houden dus de theologie binnen de perken van haar opdracht: het zuiver houden van de bediening der teekenen woord en sacrament zoodat deze daartoe dienen, waartoe zij door God zijn ingesteld. Met de heele gemeente mee mag zij ook getuigen van het werk des Heiligen Geestes, maar dit werk kan zij forceeren noch controleeren. Zij is er niet verantwoordelijk voor, mag zich er niet mee bezig houden, omdat zij dat niet kan. Wat zij mag doen is admirari, niet explicari. Ook hier geldt: *haec prima ministri lex est ne quid sine mandato obeat* (XIX 5).

Vanzelfsprekend komt hierbij nog een belangrijke vraag naar voren: Hoe moet de theologie die zich door de sacramenten steeds weer laat herinneren aan haar grenzen, haar thema en haar methode spreken over de kerk, de door den Heiligen Geest gewerkte gemeente der geloovigen en de goede werken, door de werking des Heiligen Geestes mogelijk gemaakt?

Ligt hier niet voor haar de mogelijkheid om de werking van Gods Geest te leeren kennen aan de hand van de door Hem gewerkte „resultaten”? kan zoo de theologie niet legitiem buiten de door het sacrament gestelde grenzen treden?

Voor Calvijn is dit zeker niet het geval. Hij drukt dit uit door met betrekking tot de kerk en de goede werken hetzelfde geloof te eischen dat hij vroeg tegenover Woord en sacrament (I 2). De kerk en de volmaakt heilige mensch zijn als zoodanig nooit zichtbaar. Evenmin als het sacrament zich laat identificeeren met Christus, met Gods Geest evenmin mag de geloovige of de kerk zich identificeeren met het lichaam van Christus. Aan deze identificatie mag en moet geloofd worden, waaraan prediking en sacrament steeds weer herinneren, omdat geloof en kerk, naar zichzelf ziende geen recht van oordeelen hebben (IV 8, Lib. III, XVII 8). Ook hier is het geloof zoo zwak, dat het nooit als kenmerk naar buiten treedt. Om echter te bewijzen en te onderstreepen dat de geloovige in Christus ingelijfd is geeft God de zichtbare teekenen van goede werken en kerk, die beide, evenals het woord en de sacramenten, alleen waarde hebben als zij terugwijzen op Christus, op Hem, die 't werk volbrengen zal (Lib. III VII 3, III XIV 21). De theologie heeft zich dus niet te interesseeren voor de goede werken anders dan als signa, die, als zij er zijn, ons zijn instar radiorum Divini vultus, die fulciant et confirment fidem, omdat zij benevolentiae Dei signa zijn. Het is de *gratia bonorum operum, quae spiritum adoptionis nobis datum commonstrat* (Lib. III XIV 18). Precies wat de sacramenten en het Woord prediken, prediken de goede werken: zij zetten ons op onze plaats als schuldige zondaren en troosten ons daar (Lib. III XIV 19). Hoewel zij er steeds moesten wezen, zijn zij er lang niet altijd. Daarom neemt Calvijn als certiores notae, waaruit nascitur nobis et emergit conspicua oculis nostris ecclesiae facies (I 8, 9) alleen die teekenen, die onafhankelijk van het geloof der menschen Gods trouw blijven betuigen: het Woord en de sacramenten, en maakt hij de theologie allereerst dienstbaar aan de rechte prediking van het Woord en de juiste bediening der sacramenten. Van deze kerk mag niet te hoog worden opgegeven (I 6) maar zij moet genomen worden voor wat zij is: de plaats, waar de gemeente door de ingestelde teekenen van woord, sacrament en goede daden zich blijft herinneren aan Christus, ter versterking van haar kleingeloof, omdat zij alleen in Hem iets is. In deze kerk, die zoo zelf ook niet anders dan een signum en sigillum ontvangt de theologie haar taak, te waken, dat de verkondiging de grens van het sacrament niet overschrijdt.

E. v. BRUGGEN.

Boekbesprekingen.

Leo Sjestow — Crisis der zekerheden.
234 pagina's. Prijs: ing. f 3.25, geb. f 4.25. Uitg. Rozenbeek &
Venemans — Hilversum — 1934.

Dit boek bevat drie essays van den uitgeweken Russischen literator-philosoof Sjestow over Pascal, Dostojewsky en Husserl.

Het is interessant en dikwijls „ontdekkend” onze Westersche cultuur te zien door het oog van dezen Rus. Resultaat is een bewogen, scherpe, fijnzinnige critiek op het vanzelfsprekende, algemeene, op het systeem. De critiek wordt geboren uit een vorm van existentie-philosophie met een eigenaardigen religieus-metaphysischen inslag.

Het Nederlandsch van de vertaling — uit het oorspronkelijk door C. I. Spruit — is verzorgd en zuiver. J. H. V.

Dr. K. H. Miskotte — Korte Nabetrachting
over de Afscheiding van 1834 — 112 pagina's. Uitgevers-
maatschappij Holland — Amsterdam — 1934.
Idem — Geloof bij de Gratie Gods — 60 pag.'s.
Prijs: f 0.75. Uitg. idem — 1935.

Beide geschriftjes zijn uit pastoralen arbeid ontstaan. Ze verdienen m.i. groote bewondering.

De „Korte Nabetrachting” is een bundeling van zeven artikelen, oorspronkelijk in het „Haarlemsch Predikbeurtenblad” geschreven. Hoe sprekend, suggestief en het hart van de zaak treffend is deze „kleine pentekening”! We hebben hier een belangrijke theologische waardeering van de afscheiding, die, onder veel klein-menschelijks zich afspelend, in den grond een machtige worsteling der geesten was.

Het tweede geschriftje is oorspronkelijk een preek over Lukas 22 : 31, 32, „onder de hand gegroeid tot een kleine verhandeling over het wezen des geloofs en de volharding der heiligen”. Deze bewogen predicatie zou wel eens meer dogmatisch besef kunnen wekken dan menig lijvig leerboek.

J. H. V.

DE KERK AAN HET WERK. Practische aanwijzingen voor het Kerkelijk Leven, door Prof. Dr C. G. Wagenaar, Ds O. Noordmans, Ds K. A. Beversluis, Dr J. Spijkerboor, Dr J. M. Adriani, Ds W. A. Hoek, Dr R. E. Wierenga, Da C. A. Elink Schuurman en Ds Mr C. J. Bartels, met een voorwoord van Ds O. Noordmans.

Uitgegeven voor de Vereniging „Kerkopbouw”. Omvang \pm 150 blz. Prijs f 1.65, in linnen band f 2.25.

Hier is een boek, dat ik gaarne in handen zou zien niet alleen van predikanten, maar bovenal van belangstellende gemeenteleden.

(Herv. Zondagsblad v. d. Ring Vollenhove.)

Geen droge opsomming van diverse reglementen en voorschriften, maar een duidelijke lezenswaardige reeks van artikelen over zeer belangrijke, kerkelijke onderwerpen van praktische aard vormen dit keurig uitgegeven werk.

(Predikbeurtenblad voor Den Helder e.o.)

Het boek lijkt ons buitengewoon geschikt om de jonge lidmaten mee te geven. Het is een verzameling goed geschreven artikelen, welke hen aan de kerk zullen binden en het hun gemakkelijk maken, in de kerk thuis te worden en zich thuis te gevoelen.

(Vaderland)

BEPALINGEN UIT DE REGLEMENTEN DER NEDERLANDSE HERVORMDE KERK, waarvan de kennis onmisbaar is voor allen, die in haar belang stellen, in het bijzonder voor Ouderlingen, Diakenen, Kerkvoogden en Notabelen. Bewerkt door Ds C. W. Coolsma, Hervormd Predikant te Groningen.

Derde, veel vermeerderde en bijgewerkte druk. Prijs in kunstlederen bandje f 1.35. In linnen omslag f 0.90; bij 10 ex. à f 0.75; bij 25 ex. à f 0.60.

Eenvoudig, overzichtelijk en goedkoop. Ik zou alle predikanten willen aanraden schaf het aan en neem het als leidraad voor Uw onderricht in de kerkelijke organisatie.

(Prof. Dr H. Th. Obbink in Alg. Weekbl.)

Dit is een erg goed boekje, onmisbaar voor ouderlingen, diakenen, kerkvoogden, belangstellende lidmaten.

(Vrijz. Godsd. Kerkblad.)

DIACONAAL ZAKBOEKJE. Samengesteld door Dr J. H. Adriani, Secr. van den Armenraad te Utrecht, Mr Dr J. van Bruggen, Voorz. van den Raad van Arbeid te Amsterdam, W. J. Hemmes, Alg. Secr. van de Federatie van Diaconieën te Utrecht, wijlen Jhr Dr A. W. van Holthe tot Echten, Vice-Voorz. van de Federatie van Diaconieën te Assen, Mr F. A. Nelemans, Kantonrechter te Rotterdam en H. Wisman, Dir. van Maatschappelijk Hulpbetoon te Utrecht.

Tweede herziene druk. Prijs in linnen omslag f 0.90, in kunstleer geb. f 1.35.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij de uitgevers
VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

Belangrijke werken op theologisch gebied

Prof. Dr. G. J. Heering

Geloof en Openbaring

Kritische beschouwing over Dogmatiek en moderne Theologie.

Prijs / 3.90 ing., / 4.90 geb.

Dr. H. Faber

De Geschiedenis als theologisch probleem

Prijs / 2.90 ing., / 3.90 geb.

Verkrijgbaar in de Boekhandel

VAN LOGHUM SLATERUS N.V. - ARNHEM

J. G. G. KÜPPERS - tailleur naar maat

Utrecht, Johan de Wittstraat 7bis, eerder Utrecht, van Alphenstraat 11

levert een MAGNIFIQUE TOGA

voor pred. NED. HERV. of REMONSTR. KERK

van zeer deugdzaame toga-stof met garnituur in een 1^e qual. fluweel compleet n.l. Toga, barrette, ondermouwen en zes beffen voor f 90.—. Toga zonder garnituur voor Luthersche Kerk of advocaat f 80.—.



Gaarne bereid op aanvraag belanghebbenden te bezoeken.

REGISTER VAN PREEKBEURTEN. Samengesteld door Dr M. A. Beek, Ned. Herv. Pred. te Anlo.

Overzichtelijk register in verzorgde uitvoering. Onmisbaar voor elke Predikant. Men vrage reeds nu zicbtzending bij verscbijning aan!

Een keurige, soliede uitgave in linnen gebonden, ruimte biedend voor aantekening van 550 preken. Voor aantekeningen is aangegeven: Beurt-nummer, datum, plaats, gemeente, onderwerp, text, voorgelezen stuk, liederen, bundel, herkbezoek, aantekeningen, preeknummer. Dit kon m.i. in een volgende uitgave nog wat vereenvoudigd en meer toegepast op de praktijk. Plaats en gemeente afzonderlijk lijkt me niet nodig, ook niet opgave van liederenbundel. Maar ook als niet alles wordt ingevuld, behoudt dit Register zijn waarde.

(Herv. Weekblad de Ger. Kerk. 27/2 '36) Dr J. Ch. Kromsig.

Een gemakkeijk hulpmiddel voor predikanten.

(De Nederlander.)

Een keurig uitgegeven boekje. En heus, die zo'n preekbeurtenboekje aanlegt en bijhoudt zal later bij het doorbladeren menige herinnering oprijzen. Er is ruimte voor ongeveer 550 diensten.

(Chr. Soc. Dagblad.)

Verkrijgbaar bij den boekhandel en bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. — GIRO 2255 — ASSEN



Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. M. DE JONG (Leiden), Hoofdredacteur — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.),
Red.-Secr. — S. J. RIDDERBOS (Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) —
P. J. ROSCAM ABBING (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

H. H. GROSHEIDE, Amsteldijk 85, Amsterdam Z.

Ab-actiaat der Vereen.: R. J. W. NIJKAMP, Keizersgracht 162, Amsterdam (C.).

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

7e JAAR Nr. 5.



MEI 1936.

INHOUD

Ds. H. G. GROENEWOUD, Iets over de dogmatische be- teekenis van Mr. I. da Costa	115
W. C. VAN UNNIK, C. F. Burney's Hypothese aangaande de Aramaesche achtergrond van het Joh. Evangelie	123
H. J. HEERING, Theologie in Harvard	132
J. M. DE JONG, Kroniek	136
Berichten	138

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



Zoo juist verschenen:

DE TOEKOMST DER ACADEMISCH GEGRADUEERDEN

Rapport van de Commissie ter bestudeering van de toenemende bevolking van Universiteiten en Hoogescholen en de werkgelegenheid voor academisch gevormden

DEEL I

Beroepsuitoefening en toekomstmogelijkheden van Theologen, Juristen en Economen

PRIJS F 0.90

Prijs van het volledige werk f 4.90

Verkrijgbaar bij den Boekhandel en bij den Uitgever J. B. WOLTERS, Groningen, Batavia



Eerste klas

Kleedermakerij naar maat

J. Zonnestein,

Clercqstraat 68, Telf. 81980

Amsterdam

Het beste adres voor Ambtskleeding
Coupeursbezoek door het geheele land zonder prijsverhooging

OVER HET BEGRIIP „LEVEN” IN DE KUNSTLEER VAN HEDENDAAGSE NEDERLANDSE LITERATOREN, door Dr D. Bartling.

Openbare les, uitgesproken bij de aanvaarding van het Privaat Docentschap in de Aesthetica en Algemene Kunstwetenschap aan de Rijksuniversiteit te Utrecht (Nr XIX van de reeks „Vragen-van-Nu”). f 0.75.

Een scherp betoog over de logische onhoudbaarheid der kunsttheorieën van Coster, Marsman en ter Braak, in zover zij de kunst op het „leven” funderen.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij de uitgevers
VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

De uitgevers van dit tijdschrift houden zich aanbevolen voor overleg inzake het uitgeven van
proefschriften.

„Spontaan hoorde ik van verschillende kanten dat het werk er keurig uitzag en dat de reproductie van de foto's uitstekend was. Bij welke meeningen ik mij volkomen aansluit.”
(Dr B. te Amsterdam.)

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. M. DE JONG (Leiden), Hoofdredacteur — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.),
Red.-Secr. — S. J. RIDDERBOS (Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) —
P. J. ROSCAM ABBING (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

H. H. GROSHEIDE Amsteldijk 85 Amsterdam Z.

Ab-actiaat der Vereen.: R. J. W. NIJKAMP, Keizersgracht 162, Amsterdam (C.).

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

7e Jaar Nr 5.

MEI 1936

lets over de dogmatische beteekenis van Mr. I. da Costa.

De waardeering voor den dogmaticus da Costa is niet algemeen; het oordeel over zijn geschriften zeer ongelijk. Naast besliste ontkenning van eenige waarde van zijn opvattingen voor de ontwikkeling der theologie, vinden we waardeering voor zijn geschriften en erkenning van zekere verdienste.

Mr. H. J. Koenen deelt in zijn „voorrede” van de door hem uitgegeven „Opstellen van Godgeleerden en geschiedkundigen inhoud door Mr. Is. da Costa”, mede dat Dr. Kitto in een in 1852 geschreven recensie van da Costa's „Verscheidenheid en overeenstemming der Vier Evangelien” dezen „this great Dutch theologian” noemt en tevens opmerkzaam maakt op zijn leer van de Theopneustie als van bijzondere beteekenis.

D. Chantepie de la Saussaye noemt hem in „La crise religieuse en Hollande (1860) „théologien original, attaquant avec une verve savante et satyrique à la fois les diverses écoles rationalistes” (p. 38).

Geheel anders oordeelt Chr. Sepp over da Costa in zijn, door Teyler's Godgeleerd Genootschap uitgegeven, „Proeve eener pragmatische geschiedenis der theologie in Nederland, sedert het laatst der vorige eeuw tot op onzen tijd (1787—1858)”.

Oordeelend over de adressen der zeven leden der Haagsche gemeente, van Mr. I. da Costa, en enkele anderen, schrijft hij (blz. 22): „Feitelijk

toch toonen die adressanten geen begrip hoegenaamd van wetenschappelijke studie der theologie te hebben." Vernietigend is het oordeel dat hij op blz. 215, 216 van genoemd werk velt over da Costa naar aanleiding van diens „Verscheidenheid en overeenstemming der vier Evangelien", volgens Sepp een „verkeerde onderneming om op populairen trant den aanval van Strausz af te slaan." Intusschen schrijft hij: „Toch rekenen wij van alles wat da Costa geschreven heeft, dit boek het beste. Leg ik het naast het werk, dat in schijn meer wetenschappelijke waarde heeft: Paulus, eene Schriftbeschouwing (1846 en '47) ik zie als voor mijn oogen, waar zijn talent ligt; niet in grammaticale kennis of logische scherpzinnigheid, veel min in isagogische of dogmatische onbevangenheid; neen, in vernuft. Daarom zijn de Voorlezingen over Verscheid. en Overeenst. het best gelukt; tegenover Strausz scheen het spel van vernuft wat af te doen, en conjectures, als da Costa te berde bracht in navolging van J. P. Lange, waren wel geschikt, om voor een oogenblik de vertooning te maken van een afdoend wapen te zijn. Geenszins keur ik de wijze, waarop da Costa doorgaans bestreden is, goed; maar ik ben evenzeer verplicht, openlijk mijne overtuiging uit te spreken, dat zijne schriften voor de wetenschappelijke theologie geene waarde hebben..... Men heeft zijne Voorlezingen over de waarheid en waardij der Schriften van het O. T. (1844, 1845) slechts in te zien, om er zich van te overtuigen, dat hij letterlijk vreemdeling is in de linguïstische studie der Oostersche letteren; dat hij die gapingen tracht aan te vullen door een hoogen toon, dat bedroeft ons, maar verbittert ons niet. Tegenstanders als Strausz en Baur worden daardoor niet verslagen, en kunstmatige harmonistiek is niet meer in staat de oogen van conscientieus onderzoek te verblinden. Daarom kunnen wij aan zijne geschriften over Lukas, zijne Johanneïsche Studien enz. geene waarde voor de wetenschap toekennen, hoe vernuftig ze ook zijn. Om Strausz en Baur te bekampen, wordt iets meer vereischt dan vernuft; tegen zulke mannen is dichterlijk genie niet opgewassen."

Als een protest staat hier weer tegenover de meening van J. J. van Toorenenbergen: „Da Costa heeft vooral onder ons het wezenlijke en levensvolle, laat ik zeggen het geestelijke van de Schrift-ingeping in dit onschatbaar werk (n.l. de Voorlezingen over de vier Evangelien) tot klaarheid gebracht. Daarvoor alleen is de Theologie hem dank in plaats van partijdige miskenning zijner verdiensten op het gebied van Schrift-beschouwing verschuldigd." (Bijdragen tot de verklaring, toetsing en ontwikkeling van de leer der Hervormde Kerk, blz. 17). Het is duidelijk, dat de waardeering van van Toorenenbergen een punt raakt dat op geheel ander terrein ligt dan dat waarover het scherpe vonnis van Sepp gaat. Beider oordeel gaat niet over dezelfde zaak omdat van Toorenenbergen het oog heeft op de specifiek-dogmatische beteekenis van da Costa, terwijl Sepp's opvatting van „Wetenschappelijke theologie" zoozeer door de methode zijner helden Strausz en Baur beperkt is, dat hij alleen vraagt naar taalkundige bekwaamheid.

In zijn dissertatie over „de moderne theologie in Nederland" wijdt Dr. K. H. Roessingh ook enkele bladzijden aan de theologie van het Réveil. In dit verband vermeldt hij ook de inspiratieleer zooals met name da Costa die voordroeg. Roessingh voegt er dan zijn meening aan toe:

„Theologisch staat deze schriftleer zwak,” Op dit oordeel volgt een poging tot psychologische verklaring: „Zien wij echter, hoe het Réveil met hart en ziel heeft geleefd in den Bijbel, het beste, dat het bezat, aan dien Bijbel had te danken, in dat Woord Gods zichzelf terugvond, dan verbaast het ons niet, dat men, allermintst theologisch geïnteresseerd, aan die Schrift zelve het volstreckte gezag toekende, dat slechts aan den Geest Gods kan toekomen” (blz. 52).

Wie echter het artikel van Prof. Dr. Th. L. Haitjema „Het Woord Gods en de Bijbel” (Onder Eigen Vaandel jrg. 8 Nr. 3 blz. 183—213) en van denzelfden „Het Woord Gods in de moderne cultuur” gelezen heeft, weet hoe Z.H.G. met waardeering voor da Costa's schriftbeschouwing, tracht te schetsen „welke dogmatische lijnen er getrokken kunnen worden van de gegevens uit, welke da Costa ons naliet” (a.w. blz. 128).

Gelijk dit verschil in beoordeeling, naar duidelijk blijkt uit het geciteerde, voortkomt uit het verschillend standpunt dat elk dergenen, die hun oordeel te kennen gaven, innam, zoo zal de waardeering voor da Costa's theologischen arbeid wel altijd afhankelijk zijn van de partij die men kiest in theologisch opzicht.

Het behoort tot de verdiensten van da Costa, dat hij steeds laat gevoelen, dat het in de theologie om waarheid, om de Waarheid Gods gaat, tegenover welke wij partij moeten kiezen.

Het reveil was, ook in theologisch opzicht, een „tegenbeweging” tegen den „geest der eeuw”. „Ons stellende op de ontwikkelingslijn, die in onze theologie leidde van de wijsbegeerte van de 18de tot het Modernisme uit het midden van de 19de eeuw, zien wij de „theologie” van het Réveil louter als negatie, als afwijzing van al die factoren in den geest des tijds, die leiden zouden tot de Moderne Theologie,” aldus Roessingh in zijn reeds genoemde dissertatie.

Da Costa heeft in dezen strijd tegen de „heerschende neologie” een zeer werkzaam aandeel gehad.

Op den aanval tegen den geest der eeuw in het algemeen, in zijn „Bezwaren...” volgde weldra in „De Sadduceën” een nieuwe bestrijding van de „doodvijandin des Christendoms, de gevaarlijke en bedriegelijke neologie” die „in bijna alle Christelijke gemeenten tot bederf en verwoesting is doorgedrongen.” Da Costa merkt in deze Neologie, evenals in het Sadduceïsme en in het Arminianisme der 17de eeuw, drie hoofdtrekken op: „Te eersten: ongelooft en lichtzinnigheid. Ten tweeden: list en geveinsdheid. Ten derden: overhelling tot- en samenspanning met het Farizeïsme, wanneer het de bestrijding der Waarheid, en de vervolging en verdrukking van hare belijders geldt.”

Hiertegenover stelt da Costa, in dit geschrift uitvoeriger dan in zijn „Bezwaren...”, wat hij gelooft, op grond van het geopenbaarde woord van God.

Tegen de Groninger richting trok hij ten strijde in: „Opmerkingen over het onderscheidene Karakter der Groninger School”.

Terwijl „Wat er door de Theologische Faculteit te Leiden alzoo geleerd en geleverd wordt,” tegen de geheele Leidsche Faculteit gericht, aanleiding gaf tot een polemiek met Prof. J. H. Scholten. Buitendien werden Strausz en Baur in onderscheidene schriftstudien bestreden.

Het moge waar zijn, dat de „officieele theologie” voor den „dilettant” dat Costa slechts minachting over had, en zich door hem niet in een andere richting liet leiden, toch heeft da Costa, zoowel door zijn polemische geschriften die tevens opbouwend waren, als ook door zijn andere werken waardoorheen ook de draad der polemië loopt, zijn aandeel gehad in den arbeid welke het réveil verricht heeft tot herleving van het geloof in den Christus der Schriften en tot bevestiging van een theologie die vasthield aan de centrale heilswaarheden welke door de Gereformeerd-Protestantsche belijdenis geleerd en door de neologie bestreden of uitgehold werden.

De bijzondere dogmatische beteekenis van da Costa, ook voor thans, ligt in zijn Schriftbeschouwing.

Prof. Dr. Th. L. Haitjema heeft op het waardevolle daarvan meer dan eens opmerkzaam gemaakt.

Het loont de moeite, hiervan nader kennis te nemen.

Het gaat hierbij, volgens da Costa zelf niet om een bijkomstige of minder belangrijke kwestie. De vraag met name over de Goddelijke ingeving der H. Schrift is voor hem een levensvraag voor het geloof der Protestantsche kerken. Hij is van oordeel, dat „waar de Goddelijke ingeving, de onfeilbaarheid, en het beslissend gezag der Heilige Schrift ontkend worden, de grond zelve onder de voeten van een wezenlijk en oprecht Protestantismus wordt weggehaald.”

Terwijl hij nadrukkelijk de opvatting, dat „niet de geheele Schrift Gods Woord is, maar dat alleenlijk het Woord van God (te verstaan als: woorden en openbaringen van God) in de Schrift neergelegd en te vinden is,” verwerpt, neemt da Costa het op voor de eenzelvigheid van het Woord Gods en de H. Schrift.

Dit staat in verband met da Costa's opvatting omtrent de plaats welke de H. Schrift inneemt in het geheel van Gods Openbaring.

Zij dient om het gesproken Woord Gods te bewaren voor het nageslacht en om de herinnering aan de daden des Heeren zuiver en levendig te houden: „Het gesproken woord, de gebeurde daad, van welke de gedachtenis bewaard moet worden in geslachten en voor de eeuwen, wordt op het bevel, onder het opzicht van God, onder de leiding en drijving van Zijnen Geest te boek gesteld, — ziedaar de S c h r i f t.”

In deze wijze van openbaring past God zich aan bij de behoefte der menschelijke natuur.

Zijn voornemen en gedachte maakt Hij bekend door het Woord; dit gesproken woord krijgt vasten vorm in de Schrift.

Deze volgorde: d e n k e n , s p r e k e n , s c h r i j v e n is geheel in overeenstemming met de wijze waarop wij menschen onze gedachten bekend maken.

Het op schrift stellen geschiedde onder „leiding en drijving van Gods Geest”. Dit brengt ons tot de leer der theopneustie zelf. Da Costa beroept zich hiervoor op 2 Tim. 3 : 16 en 17 als hoofdbewijsplaats en past dit toe op heel de Schrift terwijl hij het onjuist acht, deze uitspraak te beperken tot een deel der H. Schrift en b.v. alleen op het profetische gedeelte toe te passen.

De Goddelijke ingeving der Schrift is niet een werktuigelijke ingeving, geen dicteeren door den Heiligen Geest, van het door de Schrijvers op te teekenen Woord, zoodat alle persoonlijke werkzaamheid van de Schrijvers

weggenomen zou zijn en zij slechts een lijdelijk werktuig van den Geest zouden wezen.

Aan de andere kant moeten we de theopneustie ook niet verzwakken en beperken door haar op te vatten als een „hooger toezicht op het werk van den gewijden schrijver, of wel van eene buitengewone openbaring alleen van zaken die buiten het bereik hunner menschenlijke waarneming lagen, zonder eenige bepaling van den vorm en mitsdien van de beoordingen zelve, waarin hetzij de geschiedenis, hetzij de profetie is neergelegd.”

De opvatting van de inspiratie als mechanische wordt dus door da Costa verworpen evenals die der superintendentie. Hij ziet groote gelijkenis van de wijze waarop de H. Geest in en door de Bijbel-schrijvers werkte met de manier waarop de Geest de geloovigen leidt tot goede werken; en bezigt, om de werkzaamheid van den Geest en de schrijvers in hunne onderlinge samenwerking aan te duiden, met voorliefde het woord uit Philippenzen 2 : 12, 13: „Werkt Uws zelfs zaligheid”..... want het is God die in U werkt beide het willen en het volbrengen naar Zijn welbehagen.” De H. Geest heeft zich met den geest van menschen willen vereenigen — met menschen willen vereenzelvigen.

Zoo is de Schrift dan het werk van den H. Geest en tevens het werk van den mensch die schreef; woord des Geestes en menschenwoord. De Geest „dreef de Schrijvers (2 Petr. 1 : 21), maakte hen indachtig (Joh. 14 : 26), leidde hen in alle waarheid (Joh. 16 : 13).” De schrijvers werden „inwendig in hart en verstand, kennis en geheugen, inzicht en uitdrukking, zoodanig door den Heiligen Geest bewerkt, beweegd, bepaald, bestierd, dat het Woord, van en door hen uitgegaan, enkel waarheid, volkomen waarheid, eeuwig waarheid kon en moest zijn”.

Deze werkzaamheid van den Geest was niet in het algemeen tot hoofdzaken beperkt, maar reikte ook tot de bijzonderheden en de woordelijke uitdrukking; terwijl ook de gansche Schrift, kleinigheden en bijzonderheden, groetenissen en geslachtslijsten b.v. inbegrepen aan de ingeving door den Geest moet worden toegeschreven; ook het „bijzonder gevoelen” van Paulus, dat hij onderscheidt van „het bevel des Heeren” (1 Cor. 7 : 10, 12) valt onder de ingeving door den Geest.

Intusschen heeft „de Goddelijke ingeving in de schrijvers de persoonlijke vermogens geenszins te niet gedaan of in zich opgelost, maar veeleer, integendeel, in hoogste mate versterkt en ontwikkeld, en juist door dien weg tot een voertuig van onfeilbaar goddelijk onderwijs gemaakt.”

Het zuiver begrip van hoogere leiding, van onfeilbaar bestier, van drijving en ingeving door den Heiligen Geest sluit dan ook de werkzaamheid der schrijvers zelf niet uit, maar in. Deze werkzaamheid behoort tot de middelen waarvan God zich bedient.

„De ingeving van Gods wege maakt noch het lezen van boeken, noch het onderzoek en gebruik van bronnen overbodig, maar bedient zich in het middellijke van dit alles.”

De Geest leidde en heiligde de werkzaamheid der schrijvers:

„Die Geest was ook op Paulus en in Paulus werkende, zoodanig met zijne goddelijkheid het menschenlijke in des Heeren apostel doordringende,

bestierende en bestemmende, dat bepaaldelijk ook de prediking, die hem voor de eeuwen werd toebetrouwd, dat is de waarheid- en leerverkondiging in zijne Schriften, een samenstel werd van waarheden, waarin niets van bloot menschelijke bedenking of van bloot subjectieve opvatting gebleven is, maar elke vrucht van menschelijk onderzoek, elke personeele onder-vinding en verstandsverlichting, verhoogd en geheiligd werd tot een voor alle tijden geldend getuigenis, een leer niet der menschen maar van God, een spreken van den Geest tot de Gemeenten zonder onderscheid van tijd of plaats."

De geloovige Schrijver onderzocht dus zelfstandig, redeneerde, verhaalde, getuigde, onderwees persoonlijk. De Geest evenwel, werkte van buiten af op hem, vervulde en doordrong hem, leidde hem bij zijn onderzoek in alle waarheid, onder vrijwaring van dwaling, verlichtte en bestuurdde hem bij het schrijven.

Het werk van den Goddelijken Ingever en dat van den menschelijken schrijver is niet van elkaar gescheiden maar wel onderscheiden.

Zoo is de Heilige Schrift Goddelijk en menschelijk.

Ten aanzien van oorsprong, gezag, en waarheid **G o d d e l i j k**, ten aanzien van de wijze van wording van samenstelling, geheel **m e n s c h e l i j k**.

Deze Schrift is, als werk van den H. Geest, een eenheid, maar dan met rijke verscheidenheid, doordat bij de ingeving het onderscheid van karakter en aanleg der schrijvers niet verloren ging; door de leiding en ingeving van den Geest is zij tevens volle en zuivere waarheid Gods, en daarom heeft zij ook volstrekt gezag als Gods eigen Woord. Zij is: „de zuivere en genoegzame bron van geheel onze kennis van God en Zijne openbaring in Christus, van den mensch in het gemeen, van ons zelven elk in het bijzonder, van ellende, van vergeving, van vernieuwing, van behoudenis en zaligheid."

De vooronderstelling van deze inspiratie-leer wordt gevormd door de volgende twee voorname beginselen van het Christendom:

1^o. „Het tezamen bestaan van eigenschappen en wezenlijkheden in Gods werken, zoowel als in Gods eigen Wezen, die onze bekrompene natuurlijke Rede niet te zamen kan omvatten, en daarom geneigd is of de eene aan de andere op te offeren, of de eene door de andere te beperken, werkeloos te maken."

2^o. „De wezenlijkheid eener inwoning van Gods Geest in den wedergeboren mensch, niet tot wegneming maar tot heiliging en vergoddelijking van diens persoonlijk bestaan."

Deïsme en pantheïsme zijn de uiterste dwalingen omtrent de betrekking tusschen God en mensch.

Daar boven staat de verhouding, die met den naam theïsme wordt aangeduid: „God afgezonderd en onafhankelijk van Zijn Schepping, maar in den tijd zich aan menschen openbarend, ja zelfs zich in menschelijke vormen en betrekkingen met menschen in aanraking stellende."

Zijn openbaring is anthropomorphisch; en dit anthropomorphisme is volmaakt in de **m e n s c h w o r d i n g**. God is geopenbaard in het vleesch!

„In deze verborgenheid ligt de grond, de sleutel, het beginsel, de mogelijkheid, de wezenlijkheid van alle verdere vereeniging tusschen God en menschen."

Het Goddelijke en het menselijke wordt één geheel, zonder dat dit geheel een vermenging is van het goddelijke en het menselijke en terwijl elk van beide de eigen wezenlijkheid behoudt.

Wat in de persoon van Jezus Christus zich in alle volheid openbaart, „datzelfde spiegelt zich af, drukt zich uit, vindt zich terug” in de openbaring Gods in de Schrift.

Gelijk Jezus Christus goddelijke en menselijke natuur heeft, zoo heeft de Schrift goddelijke en menselijke natuur.

En gelijk de vleeschwording des Woords vernedering is voor den Zoon Gods, evenzoo is de Schriftwording des Geestes vernedering, aanneming van de dienstknechtsgestalte voor den Heiligen Geest.

De Geest heeft zich „in de vormen, en als binnen de perken van het menselijke willen plaatsen.”

Deze parallel tusschen menschwording van Christus en Schriftwording van den H. Geest trekt de Costa herhaaldelijk.

„Op gelijksoortige wijze, als zich de wezenlijke Godheid in Christus binnen de perken eener even wezenlijke menschheid openbaart, openbaart zich de levende en onfeilbare Geest der waarheid, welke is de Geest van God zelf, binnen de beperkingen van een menselijk woord, eene door menschen overdachte en ter neder gestelde Schrift.”

Er is, naast overeenkomst, ook verschil tusschen beide en terwijl elk van beide een verschillende plaats heeft in het geheel van Gods Openbaring is er toch ook in dit verband samenhang tusschen deze twee.

Zoowel in den Heiligen Geest als in den Zoon openbaart zich het geheele wezen, de volle heerlijkheid Gods. Elke openbaring van God aan menschen geschiedde zoowel door den Geest als door den Zoon.

De Zoon nu is het eeuwige woord des Vaders; en het is dan ook zoo, dat God gesproken heeft door den Zoon.

Hierin onderscheidt zich de openbaring van God door den Zoon van die door den Geest, dat, terwijl God sprak door den Zoon, het *b e s c h r i j v e n* van het gesprokene bewerkt is door den Heiligen Geest.

De Geest getuigt in de Schrift van het Woord Gods; bepaaldelijk van het persoonlijke woord Gods, Jezus Christus.

De Openbaring Gods door den H. Geest in de Schrift vervangt dus niet, maar is dienstbaar aan Gods Openbaring door Jezus Christus. Door deze inspiratie, het aannemen door den Heiligen Geest van de dienstknechtsgestalte der H. Schrift, heeft de Schrift twee naturen: goddelijke en menselijke.

Ook hierop legt de Costa herhaaldelijk nadruk. De Schrift is geheel goddelijk en geheel menselijk.

„Er is in het geschreven Woord, zoowel als in het persoonlijke Woord Gods, tevens eene goddelijke en eene menselijke natuur.” En gelijk wij in Christus Zijne goddelijke natuur en Zijne wezenlijke menschheid erkennen, evenzoo „erkennen wij ook het wezenlijk menselijke (niet: *uitsluitend* menselijke!) van den oorsprong der heilige boeken even stellig en bestemd als het waarachtig goddelijke van hunne ingaving.”

Zoo ziet de Costa de inspiratie als „vernedering” van den H. Geest, die „zich een schriftelijk lichaam aangenomen heeft uit den boezem der Hebreeuwsche letterkunde en der Apostolische prediking”.

De wijze waarop de beide naturen in de Schrift verbonden zijn is een verborgenheid; de zaak zelve behoort tot het gebied des geloofs.

Da Costa acht het mogelijk, dat men vroeger te veel uitsluitend het goddelijke in den Bijbel gezien heeft.

Hier heeft de „Neologie” nuttig werk verricht. Zij gaf aanleiding om de menschelijke eigenaardigheden der schrijvers meer dan vroeger op te merken. En in zooverre zij hierdoor de oogen meer opende voor de menschelijke natuur der Schrift en daarmede voor het ware karakter der Schrift „heeft de neologie tot eene heilzame ontwikkeling der Godgeleerdheid geleid.”

Het bezwaar blijft echter dat deze zelfde neologie het goddelijke karakter der Schrift miskende en de ingeving der Schrift door den H. Geest loochende.

De gelijkenis tusschen de vereeniging van goddelijke en menschelijke natuur in de Schrift, met de eenheid van godheid en menschheid in Jezus Christus is van belang met het oog op onvereinigbaarheid van uitspraken der Schrift met ontdekkingen der wetenschap. Gelijk Jezus, als mensch, sommige dingen heeft kunnen: niet weten, „alzo kan ook de Schrift in betrekkelijken zin gezegd worden sommige dingen niet te weten, waarvan n.l. de bekendmaking aan menschen in Gods voorzienigheid bestemd was, niet voor eene onmiddellijke openbaring, maar voor het zich ontwikkelend onderzoek van den menschelijken geest op ongewijd grondgebied.”

Da Costa erkent, dat door overschrijving fouten in den tekst binnengedrongen kunnen zijn.

Deze feilbaarheid der Schrift was uitteraard noodzakelijk; zij is echter onschadelijk en zelfs goed en nuttig.

Het is de taak der critiek, de Schrift steeds meer van de ingeslopen fouten te zuiveren.

Van bijzondere beteekenis is de opvatting der inspiratie als Schriftwording van den Geest.

Hierdoor wordt ten volle ernst gemaakt met de goddelijke en menschelijke natuur van de H. Schrift als het Woord van God die zich anthropomorphisch openbaart.

Vermenschelijking der Schrift is bij deze opvatting uitgesloten even goed als vergoddelijking, ook krypto-vergoddelijking. Ook is deze inscripturatie, evenals de incarnatie, beperking, en wel van het woord des Geestes in den vorm van een historisch gegeven feit: de in den kanon onherroepelijk afgesloten Schrift.

B.

H. G. G.

C. F. Burney's Hypothese aangaande de Aramaesche achtergrond van het Joh. Evangelie.

De zgn. Inleidingsquestie's omtrent het Joh. Ev. kunnen teruggebracht worden tot de hoofdvraag: wat is de historische waarde, die aan dit Evangelie als bron voor het leven en de leer van Jezus moet toegekend worden? — Dit kan niet afdoende beantwoord worden door een beslissing over het auteurschap (apostel of presbyter), gelijk doorgaans geschiedt. Want dit is nog niet doorslaggevend met betrekking tot den inhoud. Een onderzoek hiervan is noodzakelijk.

Gelijk bekend is de stand van het vraagstuk heden ten dage deze, dat men aan den eenen kant in de eigenaardigheid van Joh. de laatste phase van de Helleniseering van het Christendom binnen het N.T. ziet, afkomstig van iemand, die beter thuis was in de gedachtenwereld van het Hellenistisch syncretisme dan van het Palestijnsch Jodendom, of dat men aan den anderen kant hierin een zuivere weergave vindt van Jezus' leer en leven, omdat het afkomstig is van iemand, die zeer goed op de hoogte is van het Joodsche leven en een discipel van Jezus was. Voor dit laatste werd ook wel gebruikt als argument, dat de taal en stijl de schrijver verried als een Aramaesch denkend mensch. Hiertegen merkte bijv. A. Deissmann op, dat de parataxis, die als steun daarvoor moest dienen, ook in de Koine voorkwam¹⁾. Wel had A. Schlatter uit Rabbijsch Hebr. parallellen trachtten te toonen, dat Joh. dacht en sprak in het Aramaesch, waaraan zijn overigens correcte Grieksch geassimileerd is, maar zijn boek van 1902 bleef practisch zonder invloed²⁾.

De „outsider” C. F. Burney was als Semietist (hij was Oriel Professor voor O.T. in Oxford) onder den indruk gekomen van de Semietische bouw van Joh. en hij zette zich tot een onderzoek naar de steunpunten voor een doorslaand bewijs, dat dit Ev. niet alleen door een Semiet geschreven was, maar ook oorspronkelijk in het Aramaesch is te boek gesteld en later vertaald. De resultaten hiervan vindt men in zijn boek: *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford, 1922.

Dit werk heeft niet die aandacht gevonden in de wetenschappelijke discussie, die men gezien het belang van deze these eraan mocht toekennen. Mogelijk werkte hieraan mee, dat juist in dien tijd andere vraagstukken, die meer in de lijn der gewone discussie lagen, opnieuw aan de gang kwamen³⁾, terwijl daarnaast stroomingen zich openbaarden, die heelemaal niets van dit soort onderzoek moesten hebben. Toch is het wel eens goed te luisteren naar iemand, die niet in engeren zin „vakman” is, want zoo iemand staat doorgaans frisch tegenover de problemen. Bovendien is dit de meest uitgewerkte vorm van het poneeren van de zaak, ook een van de weinige gedetailleerde behandelingen van een N.T.-isch

¹⁾ A. Deissmann, *Licht vom Osten*⁴, Tübingen 1923, S. 105—107.

²⁾ A. Schlatter, *Die Sprache und Heimat des 4. Evangelisten*, Gütersloh, 1902. Anderen noemt Burney in zijn na te noemen boek, p. 2 n.

³⁾ Cf. H. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, London, 1931.

geschrift vanuit dezen hoek¹⁾. Het is niet overbodig even erbij op te merken, dat de schr. op het gebied van het Aramaesch ten volle ter zake kundig is (hetgeen lang niet van iedere N.T.-icus gezegd kan worden!), zoodat zijn boek zoo ongeveer als compendium kan gelden van wat aan Aramaeïsmen in het N.T. voorkomen kan. Ziet men zijn stelling in verband met de hierboven gesignaleerde kwestie, dan blijkt, dat, indien deze te bewijzen zou zijn, de zaak van de Hellenisatie voorgoed uit de weg zou zijn, terwijl ook daarnaast gelet moet worden op de beteekenis voor de exegese (en dat raakt de predikantspraktijk van heel nabij), want de overgangen en inhouden der begrippen zijn in het Aramaesch heel anders dan in het Grieksch. Terecht zegt B. zelf, dat zijn werk, indien het bewijskrachtig is, een revolutie zou bewerken (p. 126). Een en ander rechtvaardigt voldoende een nader toetsen van deze these, gelijk ik hier wil doen²⁾. De opzet van het werk is aldus: in een inleiding geeft B. een overzicht van zijn verhouding tot de Koine-philologie, onderscheidt scherp een Aramaeïsme van een Hebraeïsme, somt op de bronnen voor het Aramaesche vergelijkingsmateriaal (waarbij de Syrische vertaling subsidiair ook dienst kan doen). Daarna volgt een voorloopige toetsing van de these aan de proloog (Joh. 1 : 1-18), die hem leidt tot de conclusie, dat vrijwel elk vers naar een Aram. origineel wijst (bewijs uit de theologische denkbeelden; onjuiste vertalingen; uitdrukking der gedachten): de proloog is eigenlijk een hymne in 11 parallelle coupletten met hier en daar begeleidende opmerkingen. Dit alles is natuurlijk nog maar een preludium. De eigenlijke kern van het werk behandelt achtereenvolgens: de zinsbouw; conjunctie's; gebruik der voornaamwoorden; het verbum en de negatie's waarbij hij bepaalde constructie's beschouwt, die in het Grieksch wel kunnen, maar Aram. beter zijn (ch. II—VI). Op een aantal plaatsen meent B. duidelijk foutieve vertalingen aan te kunnen wijzen (ch. VII); uit de aanhalingen uit het O.T. meent hij te mogen besluiten, dat de Schr. de Hebreeuwsche tekst gebruikte en niet de LXX. (ch. VIII). In een Epiloog (ch. IX) bespreekt B. de gevolgen t.a.v. de Joh. kwestie: hij acht het werk geschreven ± 75—80 in Antiochië (overeenkomst met Ignatius) door iemand, afkomstig uit Rabbijnsche omgeving, die Jezus' gesprekken met de Rabbijnen juist bewaard heeft (de afwijkingen van de Synoptici verklaart hij uit het feit, dat de onderwerpen verhandeld door Jezus en de Rabbi's anders van aard waren dan de leer aan de eenvoudige Galileërs); B. kiest voor de Presbyter Joh. in de bespreking van de bekende Papias-plaats. Alle Johanneische geschriften acht hij afkomstig van één hand; de verschillen kunnen verklaard worden uit de verschillende omstandigheden, waaronder hij schreef.

Uit dit zeer summiere overzicht blijkt, dat de ch. II—VII en de Introduction onderzocht zouden moeten worden, aangezien deze de uiteenzetting

¹⁾ Vgl. W. B. Stevenson, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, Oxford, 1924, p. 10, n 1—p. 11.

²⁾ Deze zal eenigszins anders zijn dan de critiek van C. C. Torrey, in: *Harvard Theological Review* 1923, p. 305—344. T. zelf is ook overtuigd van de juistheid, dat Joh. vertaald is uit het Aramaesch; maar op geheel andere gronden dan Burney. Vgl. ook diens: *The Four Gospels*, 1933.

van de methodische kwesties en de eigenlijke bewijsvoering bevatten ¹⁾. B. vestigt er zelf zeer terecht de nadruk op, dat onderzoek van de zinsbouw etc. nog niet voldoende is om „actual translation” te bewijzen. Zij toonen slechts, dat de Schr. een overdreven voorliefde heeft voor Grieksche constructies, die met Aramaesche overeenstemmen („virtual translation”). Alleen vertaalfouten, gelijk aangewezen in ch. VII, kunnen een afdoend bewijs voor „actual translation” bieden. Dus zullen wij kunnen volstaan met dit hoofdstuk nauwkeurig te onderzoeken.

Het is binnen de omvang van dit artikel niet mogelijk om alle voorbeelden van „Mistranslations”, die B. geeft als „most weighty form of evidence” (p. 100), uitvoerig te bespreken. Wel draag ik er zorg voor, dat zij, die behandeld worden niet willekeurig gekozen zijn.

1) B. begint met een aantal plaatsen, waar de Gr. tekst ἵνα heeft, dat een vertaling zou zijn van het Aram. šē met relatieve beteekenis ²⁾, n.l. 1: 8, 5: 7, 6: 30 en 50, 9: 36, 14: 16. Bij 1: 8 moet men een ellips aannemen; maar B. wil het vergemakkelijken door te lezen: „one who was to bear witness etc.”. Waarom dit noodzakelijk is, is niet te zien; dergelijke ellipsen met $\alpha\lambda\lambda'$ ἵνα komen meer voor bij Joh. (9: 3; 11: 52, 13: 18 1 Joh. 2: 19; cf. F. Blass-A. Debrunner, *Neutest. Grammatik*, Göttingen, 1931, § 448, 7) waar geen onjuiste vertaling gevonden wordt. Bovendien kan het een eenvoudige herhaling zijn van vers 7b om de voornaamste woorden nog eens te onderstrepen (polemisch mischien). In 9: 38 wil B. vertalen: „in wien ik moet gelooven”; maar de argumentatie om dit te steunen is onjuist: „The final sense which can hardly fail to make us discount the quality of the man's faith, suggesting, as it does, that his gratitude to our Lord made him willing to

¹⁾ De ch. I, VIII en IX zijn van geen beteekenis. Voor IX is het duidelijk, omdat deze als voorwaarde heeft, dat B.'s these juist is, en dus niet bewijskrachtig. Aangaande I merken wij op, dat de Proloog allerm minst karakteristiek is voor de rest van het Ev., en het is lang niet onmogelijk, dat dit stuk oorspronkelijk apart heeft bestaan, gelijk J. Rendel Harris, *Origin of the Prologue of St. John's Gospel*, Cambridge, 1917 meende. De veelbesproken Logos wordt echter nergens meer in het Ev. genoemd en het besluit in Joh. 20: 31 spreekt van heel iets anders. Waarom dit stuk en bijv. niet cap. 5 genomen moest worden, maakt B. niet duidelijk. — In ch. VIII concludeert hij, dat „while a considerable number of the quotations in Jn. presuppose direct use of the Hebrew Bible, certain others are clearly conformed to LXX” (p. 124). Dat Joh. zowel Hebr. als LXX kende acht B. uitgesloten; voor bronnensplitsing is geen aanleiding. Dus kende Joh. of het een of het ander, en zijn de afwijkingen later aangebracht door correctie op de LXX. De pointe in 1: 51 (zinspeling op Gen. 28: 31, waar bo wordt uitgelegd als „op de ladder” = LXX of „op Jakob” = Rabb. en Joh.) en 19: 37 (verwijzing naar Zach. 12: 10, waar Mass. en LXX lezen: op mij; maar \pm 50 HSS. v. d. Hebr. text: op hem, als Joh.) berust op een Hebr. tekst. Bewijst dit echter iets voor B.'s stelling? Nee, want waarom kan Joh. niet Hebr. en LXX gekend hebben? dit laat B. onbeantwoord (mogelijk, omdat de Diaspora-joden alleen LXX schijnen gekend te hebben, E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Z.A. Jesu Christi*, Leipzig, 1909, III S. 140—142), en B. gaat niet in op de vraag of Joh. soms van zgn. Testimonia gebruik gemaakt heeft, hoewel hij p. 48 een dergelijk boek als bestaand aanneemt. Op deze interessante vraag kunnen we in dit verband niet nader ingaan (ook al is een onderzoek naar die O.T.-ische citaten in Joh. na J. H. Bernard, *St. John*, Edinburgh, 1928, I p. CXLVII—CLVI niet overbodig — N. J. Hommes, *Het Testamentia boek*, Amsterdam, 1935 zegt hierover niets.) Maar de waarschijnlijkheid mogen wij wel overwegen en als hierop geen antwoord is gevonden, mag men het niet als argument voor of tegen Aram. Joh. gebruiken.

²⁾ Is Aram. *aequivalent* voor šē = šer .

believe on anyone whom He named" (p. 76). Eenzelfde ἵνα vindt men in 1: 22; bovendien gaat het niet om „anyone”, maar om den Zoon des Menschen, dien de profeet Jezus (v. 17) hem zal wijzen. Als Jezus dan op zichzelf wijst, volgt: πιστεῦω (v. 38). Κύριε heeft natuurlijk hier geen sacrale beteekenis; maar beteekent gewoon: „Mijnheer”. — De andere plaatsen hebben allen duidelijk een consecutieve of finale zin ¹⁾; het ruime gebruik, dat de Koine maakt van ἵνα verklaart deze plaatsen voldoende; want hier staat ἵνα i.p.v. inf. en aan het begin van consec. zinnen ²⁾).

In al deze gevallen redeneert B. met Palest. Syr., waar dit ἵνα met d^e is vertaald, aldus: Pal. Syr. heeft d^e; „this is naturally to be rendered” volgt vertaling van d^e als relatief, wat een gemakkelijker zin geeft. Dus: mistranslation. Maar dit „dus” is onjuist. Het bewijst alleen, dat Aram. en Syrisch niet zoo differentieert in de conjunctie’s als ’t Grieksch. Op de manier van B. zijn er wel meer ἵνα’s op te ruimen bijv. 6⁵, waar de finale zin heel duidelijk is. B. heeft zich niet voldoende gerealiseerd, welk een ruim gebied ἵνα in de Koine bestrijkt, en dat d^e slechts relatie aanduidt, waaraan het verband of een samenstelling vaak een bepaalde kleur geeft ³⁾).

2) Gevallen, waarin ὅτι staat voor d^e als relativum: 9: 17 waar B. vertalen wil: „die Uw oogen geopend heeft” ⁴⁾. Maar een dergelijk elliptisch ὅτι = in verband met het feit, dat (omdat immers) vindt men ook 2¹⁸ 7³⁵ 8²² 11⁴⁷ 16⁹⁻¹⁶, waar een relativum niet uitkomt ⁵⁾. Verder wijst B. op 8: 45, hier is het inderdaad gemakkelijker om: „ik, die” te lezen, maar is: omdat, door het verband zeer zeker gerechtvaardigd: de Joden, kinderen van den Duivel den Vader der Leugen, gelooven Jezus niet, omdat hij de Waarheid spreekt (een lett. vert. komt in moeilijkheden niet wegens ὅτι, maar door het als nom. absol. gebruikte ἐγώ), vgl. v. 46—47. Een ander geval ziet hij in 1: 16, waar hij voorstelt: „uit wiens volheid”, direct aansluitend bij v. 14 (met verplaatsing van v. 15 na 18; dit maakt de zaak wel gemakkelijker maar een reden, waarom het op zijn tegenwoordige plaats is gekomen, wordt niet gegeven). Zooals de zaak nu staat is v. 15 tusschenzin bij v. 14, waarin Joh. de Dooper de praeexistentie van Christus betuigt. ὅτι kan niet anders zijn dan: „want”, vgl. 1 Cor. 1: 25 (waar een rel. uitgesloten is.) Het omgekeerde meent B. te vinden in 1: 4 en 13 ὅ i.p.v. ὅτι = omdat. In het eerste geval leest hij ὅ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν = because in Him was life. Zonder nu verder te spreken over de moeilijkheid van de interpunctie van dit vers ⁶⁾, kunnen we

¹⁾ Bij de καὶ-verbinding in 6: 30 en 50 zie Blass-Debr. § 442, 2 en klassieke parallellen in: R. Kühner-B. Gerth, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache ³⁾, Hannover-Leipzig, 1904, II 2, S. 248⁵.

²⁾ L. Rademacher, Neutestamentliche Grammatik, Tübingen, 1912, S. 156.

³⁾ Te wijzen op een parallel Mc. 4: 22 = Mt. 10: 26 = Lc. 8: 17, waar ’t Marc. ἔσται μὴ ἵνα vervangen is door ὅ οὐκ bewijst niets voor Joh.; want dit is eenvoudig een verbetering, gelijk zoovele, van vulgaire of ongelukkige constructies bij Mc.

⁴⁾ De textcritische steun van Diat.^{ar} it vg. is niet erg sterk; de Syr. vertalingen zijn dubbelzinnig.

⁵⁾ Ook klassiek, cf. H. G. Liddel-R. Scott, Greek-English Lexicon ⁹, Oxford, 1925 s.v. ὅτι A IV-B.

⁶⁾ Zie het textcritisch apparaat.

zeggen, dat deze opvatting onmogelijk is, omdat hij onverklaard laat, waar γέγονεν vandaan is gekomen. In het tweede geval kiest hij de lezing qui natus est ¹⁾ = omdat Hij geboren is. B. wil de variant terugleiden op een ^{dē}, dat sing. en plur. kan zijn en het schrijven van een plur. uitgang u op dittographie van de w, waarmee v. 14 begonnen zou zijn. Waarom het omgekeerde niet even goed kan door haplographie, laat hij duister. Nu zou men aan moeten nemen, dat er een andere vertaling is geweest, in het Westen alleen bekend, (en nog niet eens algemeen!). Hoe de Kerk zich een dergelijke locus voor de Maagdelijke Geboorte zou hebben laten ontgaan, is een raadsel, waar B. maar over zwijgt. Het ligt zeer voor de hand om aan te nemen, dat de text hier gecorrigeerd is om deze geboorte ook in Joh. te vinden. —

3) ἵνα = ^{dē} of ^{dē} beh wanneer. Alle gevallen zijn in dezelfde constructie n.l. met: de ure komt 12 : 23, 13 : 1, 16 : 2, 32. Dat hier geen „mystical final sense” te zoeken is, gelijk meestal gedaan wordt, acht B. bewezen door het normale ὅτε in hetzelfde geval 4 : 21-23, 5 : 25, 16 : 25 cf. 5 : 28 alle gevolgd door fut. Dat er echter met ὥρα in Joh. wel iets bijzonders is, toonen plaatsen als: 7 : 30, 8 : 20 vgl. 12 : 23-27, 13 : 1, 17 : 1. Naast de beteekenis „uur” vindt men ook (gewoon Grieksch) die van „tijdstip” (2 : 4): het oogenblik, vooruitbeschikt, waarop Jezus zich als Messias manifesteert. Daarbij herinnere men zich, dat ἵνα in de Koine verslapt gebruikt wordt (vgl. ook Blass-Debr. § 393), zoo in 16 : 2 en 32. Zoo verstaat men beter Joh.’s bedoeling dan op de vlakke manier van B. Wij stuiten hier op een fout, die ook elders, misschien niet zoo duidelijk, gevonden wordt n.l. dat B. zich niet voldoende rekenschap geeft van de Joh.eische gedachtenwereld. Met tellen van constructies is men niet klaar. Natuurlijk een ieder zal de door B. genoemde plaatsen opvallend vinden. Nu zegt B.: in het Aram. is het heel gemakkelijk; in het (klassieke) Grieksch niet; dus: we lezen, wat we denken, dat er staan moest en in het Aram. staan kan. Maar dit verschuift eenvoudig de moeilijkheid. Want hoe zat het dan met de vertaler en de eerste lezers, die hier geen moeilijkheid schijnen gevoeld te hebben (er zijn geen varianten). Of kenden die geen behoorlijk Grieksch? Het veelvuldig voorkomen van ὥρα in verband met Jezus had B. tot voorzichtigheid moeten manen.

4) Gevallen van ὅτι = ὅτε = ^{dē} : 9 : 8 en 12 : 41. In het eerste geval zijn er geen correcties van ὅτι; dus later heeft men dit niet zoo „akward” gevonden als B. (p. 78) meent. ὅτι na verb. sent. is heel gewoon Grieksch en met θεωρεῖν op verschillende plaatsen in N.T.; αὐτόν is proleptisch gebruik bij verba van opmerken etc., ook in het Attisch zeer gebruikelijk ¹⁾. In 12 : 41 zijn de varianten ὅτε receptus, lat. syr. en ἐπεὶ W. correctie’s van een lastige text. Het vers moet opgevat worden als verklaring van Joh., dat Jesaja niet over God, maar over Christus sprak in zijn vizioen Jes. 6. ὅτι = omdat; de nadruk valt op αὐτοῦ.

Voorloopig een slotsom makend van de door B. aangevoerde plaatsen, constateeren we, dat deze wel moeilijkheden opleveren als men met Attischen maatstaf meet, maar nog geen voldoende grond geven om een verkeerde vertaling aan te nemen. Zij vinden zuivere parallellen op andere

¹⁾ Eerder kan men op θεωροῦντες, dat als plusq. perf. vertaald moet worden, wijzen. — Zie: Blass-Debr. § 330.

plaatsen, die geen verklaring als door B. gegeven toelaten en kunnen bij juiste exegese en vergelijking met de Koine geen moeilijkheid geven.

Daarnaast noemt B. de volgende gevallen.

1⁵ 12³⁵ καταλαμβάνω¹⁾; volgens hem is de moeilijkheid in 1⁵ „familiar”. Hij wil op voorgang van anderen hier verwarring aannemen van maqbēl pt. Af. van: verduisteren met meqabbēl pt. pa. van: ontvangen. Dit is ingenieus, maar onnodig: καταλαμβάνω grijpen, zich meester maken van, bedekken²⁾ geeft uitstekend zin.

1¹⁵ B. vindt de meest natuurlijke verklaring van dit vers, dat in v. 27 en 30 ongeveer herhaald wordt, dat het een verwijzing is naar het feit „that our Lord's influence was to displace, or was already displacing that of his Forerunner (cf. 3³⁰). Instead of h a t h b e c o m e w e s h o u l d r a t h e r h a v e e x p e c t e d (!) w i l l b e c o m e o r i s t o b e c o m e, d u s: h a w e i.p.v. h a w e. πρῶτός μου may be due to misreading van qadamaj i.p.v. qadmaj. Het zoo gereconstrueerde origineel luidt: „He who is becoming after me, before me will become; because He was first of all.” Dit is de manier, waarop reeds veel bijbeltexten zijn „verbeterd”, maar het is de vraag of dit juist is.

Is deze text onbegrijpelijk? B. toont het niet. Eerst als men dit heeft gedemonstreerd, mag men overwegingen als van B., die nog tamelijk vaag zijn, toepassen. Dat πρῶτός μου onjuist is, ontgaat me; wel zou πρότερος beter zijn, maar deze verwisseling komt meer voor bijv. Joh. 15 : 18 (zie andere plaatsen bij W. Bauer, J o h a n n e s E v a n g e l i u m², Tübingen, 1925, ad 1¹⁵). Joh. de Dooper zei: „Van dezen Jezus heb ik gezegd: Hij treedt wel later dan ik op, maar Hij is mij al voor, omdat Hij eerder dan ik was,” dit laatste wijzend op de praeexistentie. B. heeft zich de weg tot verstaan afgesloten, doordat hij v. 15 als toevoegsel na v. 18 plaatste. De Dooper is hier getuige (typisch Joh. woord), dat Jezus de Christus het vleeschgeworden Woord is. — ἔμπροσθεν is in het Grieksch bij voorkeur van plaats³⁾, maar ook wel eens van tijd in de LXX (1 Kon. 3 : 12, 16 : 25 Eccl. 1 : 16 e.e.).

1²⁰: de moeilijkheid is de beteekenis van „Lam Gods” in de mond van den Dooper. B. redeneert aldus: men is het er over eens, dat dit een verwijzing is naar Jes. 53, hoofdstuk van de Lijdende Knecht des Heeren, thema van Jes. 40-55, waarmee 61 (cf. Lc. 4 : 16 v.v.) nauw verbonden is.

Johannes duidt zichzelf aan met een benaming ontleend aan Jes. 40 : 3, en hij had waarschijnlijk speciale studie van de capp. 40 v.v. van Jesaja gemaakt: hij was de voorlooper; de Grootere na hem zou het ideaal van den Knecht vervullen (vgl. Mt. 11 : 2-6 = Lc. 7 : 18-23). Het vervolg in v. 29 is te verklaren uit het feit, dat hij door de nederdaling van den H. Geest wist, dat Jezus de Christus was. Overigens acht B. hier verwisseling mogelijk van thale Hebr. = lam met Aram: thalja jongen of slaaf, met een woordspel: de Knecht des Heeren is het lam, wat ook opgaat in v. 34.

¹⁾ Er is in SD een variant van 6 : 17, die B. niet noteert, in: κατέλαβεν δὲ αὐτοῦς ἡ σκοτία.

²⁾ Liddell-Scott, *l.l.*, s.v.

³⁾ Liddell-Scott, *l.l.* s.v. geven geen andere beteekenis.

Dit woordspel verklaart alles tegen de opmerking, dat Jes. voortdurend spreekt van ebed ¹⁾).

We merken op, dat een gedeelte van deze harmonistiek valt, als men noteert, dat niet Johannes, maar de Evangelisten op hem Jes. 40 : 3 toepassen. Of hij een speciale studie van Jes. 40 v.v. gemaakt heeft, is een zeer speculatieve gissing. Voor zoover we weten, is er bij het Jodendom van die dagen nooit sprake van het lijden van den Messias, waarop plaatsen als Jes. 53 Ps. 22 werden toegepast ²⁾).

Totaal onbegrijpelijk is echter bij B.'s opvatting, dat in v. 35 gezegd wordt, dat de discipelen op Johannes' aanwijzing Jezus volgen, dus wetende, wie Hij is, en dat ze zich later zoo tegen de gedachte van den lijdenden Messias (vgl. Mc. 9 : 32-33, Lc. 24 : 19 v.) verzetten. Hoe dat woordspel in de wereld is gekomen, laat B. in het duister. Niet alleen gebruikt het O.T. voor knecht ebed maar voor schaap seh en voor lam rahēl (welke ook in het Aram. voorkomen). En hoewel de Joden en Christenen op exegetisch gebied voor weinig stonden, hielden zij zich daarbij althans aan de woorden van den tekst. Tenslotte werpt het geval voor B.'s theorie geen vrucht af, want als dit een woord van den Dooper is, gelijk B. aanvaardt, dan toont het alleen, dat deze Aramaesch sprak, hetgeen logisch is ³⁾).

²² waar men i.p.v. imperf. een plusq.perf. verwacht. Hier behoeft men geen verwarring van ^amar h^awa met amar hawa aan te nemen, want die verwisseling komt bij goede klassieke schrijvers voor ⁴⁾).

³⁷⁻³⁸: een van de grootste exegetische puzzels. De moeilijkheden zijn: behoort ὁ πιστεύων κτλ bij v. 37 of 38; wat is de γραφή; hoe moet ἐκ τῆς κοιλίας verklaard worden? In zake de 2de vraag acht B. dit een vrije combinatie van verschillende O.T. ische plaatsen, gelijk velen reeds deden, als Ez. 47 : 1-12 Joel 3 : 18 Zach. 14 : 8. Vers 37^b is aanhaling uit Jes. 55 : 1. Aangaande het laatste gist hij een verwisseling van Aram. m^{ec}in ingewanden, met macjan bron. — Het is onnoodig om hier een overzicht te geven van de vele verklaringen, die hiervan gegeven zijn ⁵⁾. Wel is zeker, dat geen bevredigt, omdat toch nog geen zuiver citaat gevonden wordt. Bovendien geeft de LXX m^{ec}in niet weer door κοιλία, maar door καρδία in de meeste gevallen. M.i. moet men hier rekenen of met invloed van Testimonia of met een apocryphon, als Eph. 5¹⁴ 1 Cor. 2⁹ (W. Bauer.) ¹⁰²⁹ ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκεν μοι πάντων μείζον ἐστίν ⁶⁾. Deze

¹⁾ Deze verklaring van woordspel is zonder meer overgenomen door J. Jeremias, in: G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum N.T., Stuttgart, 1933, I S. 343.

²⁾ Vgl. G. F. Moore, Judaism, Cambridge (Mass.), 1932, I p. 551, III p. 166; en E. Schürer, a.a.O. II S. 648—651; al is eenige voorzichtigheid geboden, omdat we niet weten, wat er bij allerlei secten is omgegaan.

³⁾ Zelf ben ik niet tot een bevredigende verklaring kunnen komen. Het is ook een vraag of dit Lam samenhangt met het Paaschlam vgl. 1 Cor. 5 : 7 en of hier soms Christ. interpretatie aan het werk is, vgl. J. H. Bernard, l.l. ad 1 : 29 en W. Bauer, a.a.O., ad 1 : 29, en wat het karakter van de Dooperbeweging is geweest.

⁴⁾ Kühner-Gerth, a.a.O., II 1, S. 145⁴ met veel voorbeelden.

⁵⁾ Zie de commentaren van Bauer en Bernard ter plaatse en H. Odeberg, The Fourth Gospel. Uppsala, 1929, p. 283—285. — G. Schrenk, bij: Kittel, a.a.O., I S. 753 V. 1 laat het onbeslist.

⁶⁾ De lezingen staan niet vast: ὃ in SB¹ L. W. latt. — ὃς AB² ΓΔΘ syrr. sah.; μείζον ABΘ latt. — μείζων SDL ΓΔW syr.^{sin} sah.

text acht B. het best door de HSS. gedekt maar de beteekenis moet zijn ὅς μείζων. Dit is ontstaan door een vertaalfout van een Aram. zin, waarin rabba en de dubbelzinnig zijn. De bewijskracht wordt vermeerderd door meer dergelijke passages: 17: 11-12, waar men niet kan zeggen: „de naam, die Gij mij gegeven hebt,” want dit gebed wil de discipelen aan den Vader aanbevelen. De variant ὅς geeft de oorspronkelijke zin, maar ὅ heeft de beste HSS. voor zich, en het andere kan correctie zijn. Een andere variant ὁ is vertaling van het geslachtslooze de. Een dergelijk ὁ aangevuld met mascul. in 17: 24 vgl. 17: 2: alles wat, of: ieder die, zie ook 6³⁷⁻³⁹. — We merken hiertegen op, dat ὅ 17: 11-12 een gewoon geval van attractie is (heel gewoon, zie Kühner-Gerth, *a.a.O.* II 2 S. 407-Blass-Debr. § 294); bovendien is de „naam” voor een antiek mensch gelijk bekend iets anders dan voor ons. Dat een collectivum van personen neutrum is, komt ook elders voor (Kühner-Gerth, *a.a.O.* II 1 S. 14) en voortzetting van een collectivum in plur. is niet vreemd. Bij 17: 24 kan men er ook op wijzen, dat in het Gr. een relat. zin vaak de plaats inneemt van adj. of part. (Kühner-Gerth, *a.a.O.*, II 2 S. 351 B).

Bij 10: 29 geven de commentaren niet veel licht. Als men ὁ δέδωκεν op de schapen laat slaan, komt men niet uit. Men verklare aldus: Jezus geeft de reden aan, waarom niemand de schapen uit zijn hand zal weg-rukken; als object voegt men dan in οὐτα n.l. de schapen. Maar dit is niet noodig. De uitspraak is heel algemeen (het is geen „parallel clause” van v. 28, gelijk B. wil ¹⁾). Natuurlijk kan niemand iets rukken uit de hand van Hem, die alles in handen houdt. Zoo kan ook niemand de schapen aan Jezus ontrukken, want: wat mijn Vader mij gegeven heeft is grooter (machtiger) dan alles (allen) ²⁾, want God heeft aan Jezus Zijn „Naam” gegeven (17: 11-12). V. 30 geeft de gedachte nog scherper: in 29 kon het nog zijn, dat Jezus zeer begenadigd was, als profeet; nu in 30: wij zijn één (zie ook Joh. 17 passim). Deze verklaring houdt rekening met de achtergrond der Joh. gedachtenwereld en de opbouw der redevoeringen, waarover B. niet spreekt. Bij vluchtige lezing mag zijn exegese voor de hand liggen, bij nauwkeurig toezien is er een goede zin, die ook de eigenaardigheden van den text tot zijn recht laat komen. Reden om een foutieve verklaring aan te nemen, is er niet.

20¹⁸⁾: de verandering van oratio recta in obliqua is vreemd. B. stelt voor: ἑώρακε hamjat i.p.v. hamjet ἑώρακα. Blijkens het textcritisch apparaat hebben meerderen zich aan deze overgang gestooten. Uit stylistisch oogpunt is het niet mooi, maar zij komt meer voor, al is het niet zooveel als het omgekeerde (Kühner-Gerth *a.a.O.* II 2, S. 556⁵—557; Blass-Debr. § 470, verwijst naar Act. 23: 23-24).

Slechts een enkele minder belangrijke bewijspplaats sloeg ik over.

Uit het onderzoek blijkt, dat geen van deze plaatsen een afdoend bewijs voor onjuiste vertaling oplevert. Ze kunnen door juiste exegese uit het Grieksch geheel worden verklaard of vinden in de Gr. syntaxis hun parallellen. Wel toonen zij aan, dat er losheden in taal en stijl zijn. Maar zelfs met elkander kunnen zij niet dienen tot bewijs voor B.'s these

¹⁾ Zie het verschil οὐχ ἄρπάσει en: οὐ δύναται ἄρπαζειν.

²⁾ μείζων = machtiger is gewoon Grieksch. — Mijn Vader als nom. absol. voorop nadruk te geven.

van „actual translation from the Aramaic”, want ze liggen niet allen in dezelfde lijn.

De andere hoofdstukken kunnen dit op zichzelf niet bewijzen ¹⁾.

Want de constructie van de zinnen etc. bewijst op zichzelf niets voor *actual translation*.

Wel is dit werk uitermate geschikt om alles bij elkaar te zien, wat als Aram. in Joh. kan genomen worden. Maar de statistische methode, die hij hierbij toepast is niet altijd even juist. Want Joh. vertoont een groote mate van „herhaling”. Dit doet ons vragen of wij hier soms bij Joh. een bepaalde stijl voor ons hebben, waaraan een bepaald „hieroglyphisch” karakter eigen was. Bovendien laat B. in het duister, hoe hij bepaalt in hoeverre Joh. een bepaalde constructie meer gebruikt dan gewoon is in de Koine, waarbij men niet vergete, dat een evangelie gansch iets anders is dan een of ander willekeurig briefje. Bovendien geeft B. dikwijls allerlei voor Aram. uit, wat in allerlei Gr. schrijvers heel gewoon is. Maar dit alles vermindert niet de verdienste, dat dit alles uiterst *z a k e l i j k* werk is (zelfs al schuift B. alleen de voor hem belangrijke punten naar voren) en dit is hoog noodig. Maar hij ging wat te ver op een punt, dat door anderen verwaarloosd is, daar men voor hem wel zei, maar nooit grondig bewees, dat hier een Semietische taalbouw blijkt. Toch is het noodzakelijk, dat men om tot een juist oordeel te komen niet alleen, gelijk B. deed, de syntactische gegevens laat spreken, maar ook alles, wat het Joh.-ische vraagstuk zoo gecompliceerd maakt aangaande vorm en inhoud en verhouding tot anderen. Daarbij zal men ook nauwkeurig op het Grieksch moeten letten, want daarmee springt B. soms vreemd om, en tegen verschillende van zijn stellingen gesteld om te bewijzen, dat wij met Aramaeïsmen te doen hebben, zijn grondige bezwaren in te brengen. Daarom durf ik nog niet te zeggen, dat zijn boek onweersprekelijk aantoont, dat de Schr. in elk geval een Semiet was ²⁾. Maar dit ligt buiten de eigenlijke stelling. B. heeft één bepaald punt aan de orde gesteld, dat is zijn verdienste. Maar zijn stelling is zóó niet te houden. Het onderzoek moet op veel breederen basis dan waarop hij het gesteld heeft gedaan worden.

Enkhuizen.

W. C. VAN UNNIK.

¹⁾ Zie uitvoerig hierover M. J. Lagrange in de inleiding van diens: *L'Évangile selon St. Jean*², Paris, 1928).

²⁾ Zooals b.v. E. Lohmeijer, *Die Offenbarung Johannis*, Tübingen, 1926, S 195 zegt.

Theologie in Harvard.

„After God had carried us safe to New England, and wee had builded our houses, provided necessities for our livelihood, rear'd convenient places for God's worship, and settled the civill government: One of the next we longed for and looked after was to advance learning and to perpetuate it to posterity; dreading to leave an illiterate ministry to the churches, when our present ministers shall lie in the dust.”

In September 1636 werd Harvard College opgericht, een theologische school zoals vele Europese universiteiten oorspronkelijk theologische scholen waren. En, weer als in vele der Europese universiteiten, is op deze oudste Amerikaanse academie de band met de religie losser geworden in de loop der eeuwen. De theologische localiteiten liggen verder dan alle andere van de „yard” verwijderd. Er zijn, alles bij elkaar, ongeveer 4500 „graduate” studenten in Harvard; daarvan studeren er 60 (30 als men alleen de geregelde studenten rekent) theologie. Het contact met de andere studenten is toevallig en miniem; op de theologische colleges vindt men nooit een niet-theoloog.

Harvard heeft niet het 5-faculteiten-schema dat Europa nog gedeeltelijk heeft gehandhaafd. Naast het „undergraduate-college” vindt men er de „Graduateschool for Arts and Sciences”, een technische-, een medische-, een tandheelkundige-, een paedagogische-, handels-, rechten-, militaire faculteit, een muziekafdeling, een afdeling voor „City-planning”, enz., ieder met eigen decaan en eigen administratie. Combinatie dus van onze universiteiten en hogescholen. De Divinityschool werd als afzonderlijke faculteit opgericht in 1816. „No assent to the peculiarities of any denomination of Christians be required either of the Students or Professors or Instructors”, schrijft het statuut voor; en men zal zien dat men er zich aan gehouden heeft. Toch geldt zij in den lande als extreem-vrijzinnig, daaraan wordt het wel geweten dat er zo weinig studenten zijn ingeschreven. Aan de staf docenten kan het moeilijk liggen; de gehele wereld heeft tot de samenstelling van de faculteit bijgedragen. — Een vaste indeling van de te doceren vakken vermeldt het statuut niet. En waar iedere regeringswet te dezen opzichte nog steeds ontbreekt, berust de verdeling der leerstoelen geheel op de daarvoor vrijwel toevallig geschonken fondsen. De belangstelling rond 1816 was grotendeels historisch ingesteld; met het gevolg dat het aantal historische leerstoelen dat der systematische verre overtreft.

Nog steeds vermeldt het jaarboekje der Divinity-school: „In the effort to interpret both the theory and practice of contemporary Christianity the School follows the historical method of approach, regarding a sound knowledge of the origin, development, and theology of the Christian religion as the requisite for a learned ministry and as a necessary basis of all further inquiry into the nature of that religion.” — Verscheidene der historische professoraten worden mede gedragen door de „Graduate-School for Arts and Sciences” (vergelijk onze leerstoelen in het Hebreeuws); hiervan worden slechts weinig colleges in de Divinity-School gegeven, ik zal deze groep daarom alleen vermelden. Mijn eigen belangstelling, hoofdzakelijk systematisch ingesteld, legt mij verdere beperkingen op.

Zo wordt godsdienst-geschiedenis gedoceerd door den (hoogkerkelijken) Brit Prof. A. D. Nock. Hij heeft zich gespecialiseerd in de studie der Grieksche mysteriën ¹⁾. Hij wordt bijgestaan door W. E. Clark, professor in het Sanscriet, H. A. Wolfson ²⁾, professor in de Joodse literatuur en filosofie, en door den hoogleraar in het Arabisch W. Thomson. De beide laatsten zijn echter evenzeer het Oud-Testamentische onderricht tot hulp. Hier bezet prof. R. H. Pfeiffer de voornaamste leerstoel ³⁾. De Nieuw-Testamenticus prof. Kirsop Lake, de voorganger van prof. Windisch in Leiden en sindsdien in Harvard, is enkele jaren geleden naar de faculteit der letteren overgegaan, waar hij Oud-Christelijke letterkunde doceert ⁴⁾. Zijn collega prof. H. J. Cadbury (een der leidende figuren in het Amerikaanse Quakerisme) is in ons land al evenmin een onbekende. Behoudend waar het geldt het enkele bestaan van een persoon achter de evangeliën, toont hij zich zeer gereserveerd ten opzichte van het leven en de leer van Jezus. Met een grondige kennis van de tijd omstreeks het begin onzer jaartelling, verdedigt hij het algemeen Joodse element in Jezus. Het Messias-moment in het Christusbeeld bijv. wordt aan de evangelie-samenstellers toegeschreven. Niets acht prof. Cadbury zo gevaarlijk als te vergaande systematisatie; zijn critiek op Schweitzer, Otto, en anderszijds op de gangbare Amerikaanse Social-gospel-uitlegging, is fel en niet zonder ironie. Het is geen wonder, dat zijn colleges zorgvuldig gevolgd worden, en dat op zijn werkcolleges de levendige discussie zelden ontbreekt ⁵⁾.

De Kerk- en Dogmengeschiedenis is volgens tijdperken verdeeld: de Italiaanse prof. G. La Piana doceert de geschiedenis vóór de Reformatie, de Nederlandse prof. J. A. C. Fagginger Auer die vanaf 1500. Prof. La Piana is van oorsprong Rooms-Katholiek, is tot de hoogste kerkelijke ambten opgeklommen, en kent de ecclesiastische politiek en het dogma dan ook uit jarenlange grondige ervaring. Groeiende critiek, „modernisme” deed hem de communie verzuimen en Italië verlaten. Hij eist van zijn studenten voortdurende bronnenstudie; doch zelf gaat hij ook steeds verder, door aan te tonen waarin de macht schuilt van een institutie, waarin de reden van een bepaald geschied-verloop, waarin de waarde van de verschillende leerstellingen. — Evenmin verzwijgt prof. Auer eigen overtuigingen; naast den mysticus La Piana staat hier de humanist. Een uitgesproken persoonlijke overtuiging lijkt mij, ook op historisch gebied, meer voordelen dan gevaren te bezitten ⁶⁾. Prof. Auer bewoog zich vooral in de studie van Calvijn, nog meer in die van de Unitariërs.

Acht professoren in de historische vakken, twee of eigenlijk één in de systematische. Prof. Bixler heeft de opdracht „theology” te geven, wat hier zoveel beduidt als godsdienst-wijsbegeerte en dogmatiek tezamen, met de nadruk op de eerste. Godsdienstige ethiek, godsdienst-psychologie wordt niet gedoceerd. En het gebied der godsdienstwijsbegeerte is zo uitgebreid, en het eist zoveel verweer tegen een naturalistische filosofie die hier

¹⁾ Zie bijv. zijn boek „Conversion”.

²⁾ Schreef o.m. „The philosophy of Spinoza”.

³⁾ Publiceerde „State letters of Assyria”.

⁴⁾ Hij publiceerde o.m. „The earlier epistles of St. Paul”; „The text of the N.T.” „Texts from Mount Athos”.

⁵⁾ Zijn voornaamste publicatie is „The making of Luke-Acts”.

⁶⁾ Prof. A. werkte deze uit in zijn „Humanism states its case”.

zeer populair is, dat aan de dogmatiek nooit wordt toegekomen. Prof. Bixler mocht zich oorspronkelijk een volgeling van William James noemen ¹⁾; enkele jaren geleden maakte hij echter een zwenking in phaenomenologische richting (vooral Scheler), waardoor hij de Amerikaanse „realists” nader kwam te staan. — Prof. Rosenstock, die in 1933 Duitsland voor een gastvrijer Amerika moest verwisselen, is tijdelijk docent in de theologie. Zijn boeken ²⁾ worden ook in ons land gelezen. Zijn denkwijze zou men historisch-sociologisch kunnen noemen: elke periode levert volgens hem een eigen theologisch schema op. Onze tijd bijv. is gekenmerkt door de diversiteit van plaats en van tijd (Abessynië ligt niet alleen ver van Italië verwijderd, het leeft ook in andere tijd). Deze diversiteit bergt in zich de kiemen voor conflict en vernietiging, doch ook voor hernieuwde synthese. Slechts een denken dat de historische situatie verstaat en aanvaardt, kan een hernieuwde ethiek en metaphysica opleveren. Zo heeft de huidige theologie zich als na-oorlogs te beseffen; de wereldoorlog bond de volkeren samen in verantwoordelijkheid, in schuld en in verlies. Als Amerika dit beseft — en zij beseft het niet, verwijt prof. Rosenstock haar — dan is uit het samenleven der volkeren in haar de toekomstige theologie te verwachten. Het moge voorlopig een open vraag blijven of deze Duitse gedachtengang, streng schematisch voorgedragen, bij het Amerikaanse denken zal aansluiten.

De student vindt enige recompensatie voor het tekort aan systematische theologie in de colleges practische theologie, vooral in die van den decaan Dr. W. L. Sperry. In de maanden dat deze de opbouw van de preek behandelt, wordt ook over de inhoud van de prediking niet gezwezen. Zijn lange ervaring als predikant (de docent die als predikant is werkzaam geweest, is een uitzondering) maakt deze maanden uitermate boeiend. — Doch meer zoekt de theoloog zijn toevlucht rond de „yard”, in het philosophie-gebouw, Emerson Hall. Een groot schilderij boven de trap toont hem het driemanschap welks namen hij in dit gebouw telkens horen zal: William James, Josiah Royce, George Santayana. Weer is er, te midden der andere, uit alle landen verzamelde docenten, een driemanschap dat de wijsgerige sfeer beheerst: uit Engeland A. N. Whitehead, de beide Amerikanen R. B. Perry en W. E. Hocking. Het gezegde gaat dat Harvard geen twee geleerden van dezelfde opinie naast elkaar duldt. Men is voorzeker daarin geslaagd, er kan van geen Harvardse wijsgerige school gesproken worden. In één opzicht kan men misschien samenhang vinden (en dit geldt ook voor de Divinity-School): dat Harvard, zoals een ander gezegde luidt, „dichter bij Europa ligt dan bij Amerika”. Trekt men het gechargeerde hiervan af, dan resteert dat een eenzijdig sociologisme, pragmatisme en „realism” (als we hierin drie specifiek-Amerikaanse denkwijzen mogen zien) in Harvard nooit wortel schoot; en dat, mee dank zij de Europese bezetting, Harvard scherper op de Europese probleemstellingen reageert dan de meeste andere Amerikaanse universiteiten. Al betekent „Europees” hier voornamelijk Engels, en voelt men zich vooral voor het Engelse empirisme verantwoordelijk.

¹⁾ Uit deze tijd stamt zijn „Religion in the Phil. of W. James”, waarin hij het verband legt tussen het pragmatisme en Kant's Praktische Vernunft.

²⁾ In 't bijzonder „Die Weltrevolutionen” en „Das Alter der Kirche”.

Dat dit bij uitstek geldt voor prof. Whitehead, spreekt vanzelf. Zijn vak was oorspronkelijk wis- en natuurkunde; nog is hij vriend en medewerker van Bertrand Russell. Tot de wijsbegeerte kwam hij van deze kant. Men zou zijn denken het best met „organistisch” kunnen typeren. Hij geeft een organistische bewerking van het empirisme: de „prehensions” zijn nooit scherp van elkander afgebakend, zij vatten de dingen in hun geheel; slechts door statistische zifting en door abstractie kunnen wij tot begrip van de werkelijkheid komen. Deze werkelijkheid zou zich in enkele, gescheiden waarnemingen ook niet laten vatten; in tijd en ruimte — Whitehead spreekt gaarne van de éne categorie tijd-ruimte — vormt zij een samenhangend geheel. Zij is vloeiend; in lijn met de Engelse evolutionistische school (Spencer, Hobhouse, Alexander, Smuts) ziet Whitehead de realiteit als een voortdurend scheppend (zich concretiserend) proces. Hier stapt Whitehead over in de theologie: dit concretiserend principe, dat zelf dus nog niet ten volle verwerkelijkt is, maar dat bezig is zich te verwerkelijken, wordt God genoemd. — Op levendige wijze vertellend, oefent de 75-jarige hoogleraar met deze denkbeelden een zeer wijde invloed uit speciaal op de jongere studenten ¹⁾.

Naast hem Perry, leerling van James en diens traditie voortzettend. Hij beweegt zich vooral op ethisch terrein, en leidt, inductief, het zedelijk bewustzijn en de waardenschaal, ja alle metafysisch inzicht, uit het geheel der menselijke interessen („interests”) af. Waarde is bewustgeworden interesse. Een waarde die zich niet in het gedrag (behaviour) verwerkelijken laat, verliest alle kracht. In de harmonieuze ordening der interessen wordt de persoonlijkheid, doch ook de gemeenschap gevormd. In dit harmonie-begrip ziet Perry alle ethieken overeenkomen; in de inductieve methode vindt hij dan bovendien de „wetenschappelijke” verantwoording. Een magistrale uiteenzetting van een herzien utilitarisme staat voor ons. En de toepassing op de theologie wordt ons ook hier niet onthouden: God is het harmonie-principe, dat, door disharmonie gedwardsboomd, zich steeds meer moge verwerkelijken ²⁾.

Met opzet plaats ik Hocking aan het eind. De jongste is hij geenszins, als de anderen, ja meer dan zij, heeft hij zijn denkbeelden reeds in een brede rij boeken uiteengezet ³⁾. Doch hij heeft het meest getracht het empirische denken met het idealistische te verzoenen. Hij aanvaardt James' experimentalisme en pragmatisme als vraagstelling; maar hij drijft deze terug tot haar eigen vooronderstellingen: Elk waarde- en waarheidsoordeel moge al opgewekt zijn door persoonlijke interessen en een „will to believe” — zij zouden niet bestaan als er niet steeds ook ergens aanwezig was de notie, dat er waarde en waarheid te bereiken valt. Hocking ziet zich dan gedwongen een enkel naturalisme onvoldoende te achten; langs de empiristische weg zelve stuit men op „supernaturalistische” elementen. Bovenal in de religieuze ervaring spelen deze een grote rol. — Of het mogelijk is empirisme en idealisme op deze wijze tot een bevredigende synthese te brengen, kan ik niet overzien. Wel zal in elk geval een strengere kencritiek moeten gegeven worden dan die Hocking biedt. —

¹⁾ Mede door zijn boeken „Process and Reality”, „Religion in the making”, „Science and the modern world”, „Adventures of Ideas” e.a.

²⁾ Zie vooral zijn „General theory of Value”; verder „Present philosophical tendencies” en „The present conflict of ideals”.

³⁾ O.m. in „The meaning of God in human experience”, „Types of philosophy”.

— Gij hebt geen volledig overzicht verwacht, ik heb die niet kunnen geven. Volledigheid zou behandeling van de naburige (methodistische) Boston Theological School, de Episcopal Theological School en van het (universalistische) Tufts-College moeten insluiten, waar sommige Harvard studenten een enkel college lopen. En mocht reeds het bovenstaande u wat divergent voorkomen, dan heeft dit artikel zijn waarde gehad: dit is de klacht van vrijwel alle Harvard-theologen, die uitgebreid historisch onderwijs en vele filosofieën aangeboden krijgen, maar geen theologie in de engere zin van het woord; en die dan ook voor het merendeel óf zich verschansen in een streng naturalistisch stelsel óf zich te meer verdiepen in de historische vakken.

Harvard, Maart 1936.

H. J. HEERING.

Kroniek.

Door het ontbreken van een kroniek in het vorige no. werd in de *Vox* geen aandacht gewijd aan het overlijden van Prof. dr. T. Hoekstra, in leven hoogleraar in de ambtelijke vakken en de wijsbegeerte te Kampen. Hij is een der eersten geweest, die in Nederland op de grote betekenis van de psychologie van de religie voor de ambtelijke vakken heeft gewezen. Vooral zijn „Homilitiek” is bekend.

In dr. J. C. Rullmann verloor de Gereformeerde geschiedschrijving een harer bekwaamste beoefenaars. Van zijn werken noemen wij „De Afscheiding”, „De Strijd voor Kerkherstel”, „De Doleantie”, „Kuyperbibliografie” enz.

De predikantenvergaderingen, dit jaar goed bezocht, leveren als van ouds stof te over tot een kroniek. Zij geven veelal een goed beeld van datgene, wat in de diverse kringen, theologisch actueel geacht wordt. En zou de student niet luisteren wanneer de doorsnee kerkelijke discussie wijkt voor het theologisch principiële en wetenschappelijke geluid zonder dat zich dit in een rij van dikke boeken verschanst? Voor grondige gedachtenwisseling bieden deze vrij massale vergaderingen niet veel gelegenheid, doch er gaat een stimulans van uit, al was het alleen maar door de afstand tussen hen die vanaf het spreekgestoelte theologische wijsheid pur sang, uitstorten over de hoofden van velen die, in jarenlange praktijk vergrijsd het hoofd schudden over zoveel spitsvondigheid en zich afvragen waartoe dit alles nodig is? Zij voelen zich wellicht verwant met de vertegenwoordiger der Oxford-Groep die op een der vergaderingen gaarne een Absage aan de theologie bepleitte. Op een drietal bijeenkomsten — de moderne theologenvergadering, het Remonstrants convent en de vrouwelijke-predikantenvergadering — refereerden voorstanders over het werk der Groep. Nieuwe gezichtspunten werden niet geopend, bepaalde tegenstand bleek weinig aanwezig, de oude bezwaren werden herhaald. Trouwens, zijn referaten als deze niet een inconsequentie ten aanzien van de methodiek der Groep zelve. Hoe het zij, de vrouwelijke theologen, blakend van studiezin, willen de wetenschappelijke theologie niet ontrouw worden; zij spraken over de wenselijkheid van voortgezette colleges voor afgestudeerden. In Groningen is dit geen onbekend instituut en zeer zeker zou het voor de andere universiteiten toe te juichen zijn.

Het tweede onderwerp dat zich in de belangstelling van meerdere vergaderingen mocht verheugen was het Kerk en Staatprobleem. Prof. Paul Scholten leidde in op de Ned. Herv. Pred.-vereniging, dr. J. A. de Koning op de Mod. theol.-verg. Het verschil in opzet beluistert men in de titels: „Kerk en Staat” en „De plaats die Volk en Staat behoren te bekleden in de christelijke moraal”, doch in hun afweer zowel tegen eschatologische overspanning als humanistische vereenzijdiging kwamen de referaten overeen, evenzêér trouwens — hoe is het anders te verwachten in de afwijzing van een totalitaire staat. Van Prof. Scholtens beschouwing vermelden wij nog zijn pleidooi voor het kerkelijk i.p.v. het burgerlijk huwelijk, terwijl de instelling van beroepsgroeperingen binnen de kerken een punt vormde dat bij dr. de Koning opviel.

De Utrechtsche vergadering liet zich verder door ds. Deelen voorlichten over de theologische achtergrond van de doleantie, waar vlg. spr. de anthropologische zijde v. d. kerk te sterke nadruk ontving: „de verenigingsgedachte wint het van de kerk als stichting”. De verslagen duiden op een belangrijke inhoud van het referaat van dr. Kraemer over de Islam welks religieuze ondiepte blijkbaar te verenigen is met een ongemeen grote felheid van belijdenis. Te Amsterdam refereerden voorts dr. Westendorp Boerma over Gewetensgezag en Prof. van Holk over Incarnatie. Voor dit laatste leerstuk, is vlg. de referent, indien opgevat naar zijn oorspronkelijke bedoeling, in de moderne theologie geen plaats. Spr. acht alle vooronderstellingen van dit zo centrale dogma onhoudbaar: de twee naturenleer, de antieke leer der relatie tijd-ewigheid, de Christus-Adam speculatie om te zwijgen van de wonderbare geboorte.

Een week tevoren had al de Gereformeerde predikantenvergadering plaats gevonden. Voor ds. de Graaf's bespreking van de verhouding van de algemene tot de bijzondere genade verwijzen wij naar zijn gelijknamig artikel in de Vox. Interessant leken ons de opvattingen van de Weense hoogleraar Bohatec over het geschiedenisprobleem bij Calvijn die met het inzicht dat de geschiedenis gene uit zich zelve voortwellende zede en geen blijvende norm kan opleveren, het historisme overwon vlg. de referent. Worstelend met de problemen die ook het modern geschied-philosofisch denken bezighouden, betoogt Calvijn de eenheid der geschiedenis. De verhouding van openbaring en geschiedenis wordt omlijnd met behulp van de onderscheiding tussen de geopenbaarde en de verborgen gerechtigheid Gods. Veel tegenspraak ontmoette ds. Den Houting die, tegen het traditionele gevoelen in, bezwaren inbracht tegen de erkenning van de doop buiten eigen kerkverband bediend.

Van de overige vergaderingen noemden wij reeds die der vrouwelijke predikanten. Rest nog de vergadering der vrijzinnigen onder de Lutherse predikanten voor wie ds. Steenbeek refereerde over het openbaringsbegrip, van de rechtzinnig Lutherse met als onderwerpen: het kerkelijk vraagstuk in Duitsland en vragen betreffende Möttlingen, van de Gereformeerde Bond waar ds. Woelderink sprak over de geestelijke nood van onze tijd, tenslotte van de Vrijz. Herv. predikanten, waar weliswaar, evenals bij de laatst genoemde vergadering en die der Doopsgezinden een practisch vraagstuk aan de orde was, maar waar toch de inleiding van dr. Horreüs de Haas over de perspectieven in de Ned. Herv. Kerk ook van theologisch belang was door het beroep dat gedaan werd om theologische waarheid niet

terwille van kerkelijke samenwerking uit het oog te verliezen. Het oecumenisch probleem alzo.

In verband met de komende Oxfordconferentie is het misschien goed de aandacht van belangstellenden te vestigen op het rapport van de tweede oecum. theol. conferentie waarin de vragen van Kerk-Volk-Staat besproken worden en waarin ook een studie van Prof. Keller is opgenomen. Bekend is reeds het programmatische geschrift van dr. J. H. Oldham „Church, Community and State”, terwijl het binnenkort verschijnende oecum. jaarboek, door Prof. Schulze samengesteld, zeker een belangrijke vraagbaak zijn zal. Wat Edinburgh betreft, naast de door dr. Bleeker in het vorige Vox no. verstrekte gegevens, wijzen wij op de „Prolegomena” voor de conferentie, onlangs gepubliceerd, waarin o.a. Barth schreef.

Van de moeilijk te ontwarren Duitse berichten valt te vermelden de instelling van de Raad der Evangelisch Lutherse kerk, daar uit de samenstelling van dit leidende orgaan blijkt, voorzover dit nog niet bekend mocht zijn, hoe Barth's theologie de scheidslijn aftekent in de belijdenisbeweging. Barth's optreden in Zwitserland, waar hij de scheidslijn onopvallend scherp markeerde, is reeds te lang geleden dan dat wij meer zouden doen dan er aan herinneren. Men heeft in de kranten kunnen lezen dat hij de Giffordlezingen in Schotland gaat houden. Hier in Nederland mogen wij binnenkort een bezoek van Tillich verwachten. Sedert hij in Amerika verblijft hoort men minder van hem. Des te meer reden om hem te gaan horen. Van zijn vorige tournee liet hij de roep na van een begaafd spreker. Wij verwijzen naar het artikel over hem van M. H. Bolkestein.

De Erasmusherdenkingen mogen het besluit van deze kroniek vormen. In Leiden vond — naar Prof. Huizinga's woord — het Garmisch-Partenkirchen der Erasmiade plaats. Het was een boeiende, emotionele avond dank zij het te zamen optreden van de drie zo onderscheiden hoogleraren Huizinga, Brom en Lindeboom. De nationale herdenking zal op 10 en 11 Juli a.s. plaats vinden te Rotterdam.

J. M. DE JONG.

Berichten.

I. Oekumenisches Seminar in Genf.

Das III. Oekumenische Seminar wird diesen Sommer vom 28. Juli bis 15. August in Genf stattfinden.

Als Dozenten sind gewonnen oder stehen in Aussicht: Die Professoren Dibelius — Heidelberg, Haitjema — Groningen, Will — Strassburg, Thurneysen — Basel, Williams — Oxford, Vyscheslavzeff — Paris, Tillich und Gavin — New York. Ausserdem Vertreter der Internationalen Organisationen in Genf selbst: Dir. Schönfeld, Dr. Thélin, Dr. Visser t' Hooft und Prof. Adolf Keller.

II. Voor studenten in de theologie bestaat er gelegenheid om een studenten-abonnement te nemen op het „Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis” voor de helft van de gewone prijs. Wie daarvoor in aanmerking wenscht te komen, wende zich met zijn verzoek tot een der leden van de redactie.

Nr 3: HET VRAAGSTUK VAN DE TRANSCENDENTIE IN DE THEOLOGIE, door Dr G. H. van Senden.

In deze brochure wordt het oude probleem van de transcendentie — het uitgaan van God boven de wereld — behandeld. De schrijver bespreekt verschillende mogelijkheden hoe zulk een transcendentie kan gedacht worden en komt tot de conclusie, dat niet moet aangenomen worden een zijns-transcendentie, d.i. een van het bestaan der wereld onderscheiden bestaan van God, maar een zins-transcendentie, welke inhoudt dat God de zin van de wereld is.

Inhoud: Inleiding — Zijns-transcendentie: *a.* absolute zijns-transcendentie, *b.* relatieve zijns-transcendentie, *c.* de meerzinnigheid van het zijn, *d.* transcendentie als wereldgrond — Zins-transcendentie: *a.* negatieve zins-transcendentie, *b.* polaire zins-transcendentie, *c.* de Idee als transcendente wereldzin, *d.* zin en waarde. Prijs f 0.90; bij intekening f 0.75.

Intekening geschiedt voor minstens 3 achtereenvolgens verschijnende nummers.

PRENTKAARTEN ter illustratie van verhalen uit Bijbel en Kerkhistorie ten dienste van Catechisatie en Zondagsschool.

Sprekende beelden op aanschijnsgrootte met tekst. Prijs per stuk 5 ct., 25 st. à 4 ct., 50 st. à 3 ct., 100 st. à 2½ ct. Gesorteerd dezelfde prijzen.

Deze kaarten zijn ook verkrijgbaar opgeplakt op gekleurd carton als:

Verschenen zijn: Nr 1: Luther als Monnik (Cranach). Nr 2: Maria met 't kind (Dürer). Nr 3: Avondmaal (da Vinci). Nr 4: Intocht te Jeruzalem (Kampf). Nr 5: Christus in Gethsemane (Dürer). Nr 6: Vlucht naar Egypte (Dürer). Nr 7: Mozes met tekst 10 geboden (Michel Angelo). Nr 8: Barmh. Samaritaan (Nauen). Nr 9: Kinderzegening (Cranach). Nr 10: De Engel en de Herders (A. Edelfelt). Nr 11: Christus (Toorop). Nr 12: Verloren Zoon (Rembrandt). Nr 13: Jezaja (Michel Angelo). Nr 14: Het Jezuskind (Dürer). Nr 15: Bethlehem (Lehnert & Landrock). Nr 16: Madonna della Sedia (Rafaël). Nr 17: Willem van Oranje. Nr 18: Jacob's droom (15e eeuw). Nr 19: De Heilige Familie (Rafaël). Nr 20: Kinderen rond de kribbe. Nr 21: Paulus op de Areopagus. Nr 22: De Belastingpenning (Titian). Nr 23: De Gekruisigde (Hans Holbein de oudere). Nr 24: Jezus Christus (Munkaczy). Nr 25: Verdrijving uit het Paradijs (Michel Angelo). Nr 26: Kain's Offer (Walter Crane). Nr 27: De Zondvloed (Michel Angelo). Nr 28: Abraham's Offer (Rembrandt). Nr 29: Mozes gevonden (P. Delaroche). Nr 30: Kruisiging (Karl M. Schultheisz). Nr 31: Het Kruis (C. D. Friedrich). Nr 32: Erasmus (Hans Holbein). Nr 33: De Bergrede (Eduard von Gebhardt).

Wij mogen er nog even nadrukkelijk de aandacht op vestigen, dat meerdere dezer kaarten wel geschikt zijn voor uitreiking op de Zondagscholen, maar dat de bedoeling van deze serie veel verder reikt. Vele nummers zijn bij uitstek geschikt of voor de schoolcatechisatie of voor de ouderencatechisatie. Waar sprekende reproducties van bekende meesters het geleerde verlevendigen en helpen vasthouden, hopen wij door deze serie niet één, maar ALLE vormen van godsdienstonderwijs te dienen.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij de Uitgevers:

VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

Militia Christi

door Prof. Dr. G. J. HEERING

Een verzameling opstellen van de bekende schrijver, waarin hij het vraagstuk: Christendom en Oorlog naar aanleiding van tal van concrete situaties uiteenzet, en waarin hij zijn standpunt handhaaft o.a. tegenover Einstein, Dr. Colijn, Jhr. Mr. de Geer, Prof. Huizinga e.a.

Prijs f 2.20 ing. — f 2.95 geb.

Verkrijgbaar in de Boekhandel

VAN LOGHUM SLATERUS N.V. — ARNHEM

CHRISTUS VOLGEN. Religieuze overdenkingen, door D. H a n s, Hoofdredacteur van „De Avondpost”, met een inleiding van Ds A. E. F. Junod.

Uit de inleiding: „De bundel zelt met zijn weldoordachte inhoud enerzijds en anderzijds de algemeen weer opkomende trek naar kernvrome lectuur, zullen elkaar hier stellig met aangename verrassing ontmoeten. De kennismaking zal ook geenszins moeilijk vallen. De schrijver beschikt, zonder enig nadeel voor de diepte en kracht van hetgeen hij zegt, over een eenvoudigheid van taal die niet ieders gave is. Wij zijn er volkomen gerust op dat steeds meerderen met toenemende ingenomenheid deze nieuwe verschijning in onze kring zullen leren kennen.” — Prijs 90 ct., gebonden 60 ct. meer.

Deze bundel kan ik sterk aanbevelen. Het zijn eenvoudige opstellen, voortreffelijk geschreven vanuit een positief geloof, raak, op den man af. Bijzonder troffen mij „Maar ik geloof in U” en „Handen”. Wij mogen dankbaar zijn voor deze uitgave. (Onze Bode.)

Werkelijk zeer actuele en innig-godsdienstige artikelen. (Onze Wachter.)

VERLOSSING, door Ds. F. van der Wissel.

In vrijzinnige kringen wordt vaak geklaagd over gebrek aan begripsomlijning. Dit boekje zal velen dan ook zeer welkom zijn, temeer omdat het een eigen op vrijzinnig-godsdienstige zienswijze berustende kijk geeft op dit belangrijke vraagstuk. De schrijver ziet „verlossing” niet als een streep door de rekening van 's mensens schuld of straf, maar als bevrijding van eigenwil en zelfzucht, die den mens tot nood en ellende geworden zijn. Vanuit het begrip „verlossing” worden allerlei andere dogmatische begrippen belicht.

Prijs f 0.45.

De schrijver is er zeer zeker in geslaagd zijn gedachten over verlossing, met enkele voorbeelden uit de literatuur geïllustreerd, op duidelijke en sympathieke wijze tot ons te brengen. (Onze Bode.)

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. M. DE JONG (Leiden), Hoofdredacteur — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.),
Red.-Secr. — S. J. RIDDERBOS (Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) —
P. J. ROSCAM ABBING (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:
H. H. GROSHEIDE, Amsteldijk 85, Amsterdam Z.

Ab-actiaat der Vereen.: R. J. W. NIJKAMP, Keizersgracht 162, Amsterdam (C.).

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

7e JAAR Nr. 6.



JULI 1936.

INHOUD

G. L. VAN DALFSEN, De theologische beteekenis van de Oxfordgroep	139
D. J. DE GROOT, Het effect van het gebruik der sacramenten voor ongeloovigen volgens Calvijn . .	144
M. A. BEEK, Abraham Kuenen	149
Boekbesprekingen	152
Wij kondigen aan	162
Mededeling van de uitgevers	162

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



Zoo juist verschenen:

DS. P. TEN HAVE

HET WERKENDE WOORD

Leerboekje bij het Bijbels onderricht voor leerlingen van Mulo-scholen en andere inrichtingen voor voortgezet onderwijs

EERSTE DEEL - Geïllustreerd - Prijs f 0.90

Dit deeltje bevat uit het Oude Testament: De schepping tot de tijd der Richteren, en uit het N.T.: Geschiedenis uit de Evangelien.

Het tweede deeltje zal geven: Richtertijd tot en met Elisa, De eerste gemeente, Gelijkenissen en Bergrede, het derde deeltje moeilijker onderwerpen, als profetische en dichterlijke geschriften, benevens de Apostelen.

Verkrijgbaar bij den Boekhandel en bij den Uitgever J. B. WOLTERS, Groningen, Batavia



Eerste klas

Kleedermakerij naar maat

J. Zonnestein,

Clercqstraat 68, Telf. 81980

Amsterdam

Het beste adres voor Ambtskleeding

Coupeursbezoek door het geheele land zonder prijsverhooging

WET OP DE BELASTING VAN DE DODE HAND. Voor de praktijk toegelicht door P. Karmelk Inspecteur der Directe Belastingen te 's-Gravenhage en Mr. Dr. E. Tekenaar, Belastingjurist en accountant (lid van Ver. v. Academisch gevormde Accountants) te Rotterdam/'s-Gravenhage.

Dit werk bevat een korte algemene oriënterende inleiding, een artikelsgewijze toelichting en een uitgebreid zakenregister.

Het werk is niet alleen van belang voor allen, die uit hoofde van hun beroep met belastingwetten te maken hebben (i.c. belastingambtenaren, belastingconsulenten, advocaten, notarissen, accountants, etc.) maar tevens voor de bestuurders en administrateurs van al die instellingen, die door de wet als instellingen van de dode hand beschouwd worden.

Prijs f 3.90.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij de Uitgevers
VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

J. M. DE JONG (Leiden), Hoofdredacteur — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.),
Red.-Secr. — S. J. RIDDERBOS (Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) —
P. J. ROSCAM ABBING (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

H. H. GROSHEIDE, Amsteldijk 85, Amsterdam Z.

Ab-actiaat der Vereen.: R. J. W. NIJKAMP, Keizersgracht 162, Amsterdam (C.).

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

7e Jaar Nr. 6.

JULI 1936

De theologische beteekenis van de Oxfordgroep.

Wij willen ons dadelijk, aan het begin duidelijk bewust worden wat van ons gevraagd wordt door het stellen van dezen titel. Hier wordt niet gevraagd naar een oriënteerend contemporain kerkhistorisch artikel over de Oxfordgroep als beweging.

Maar dit vastgesteld zijnde, blijft ons nog de noodzaak tot verdere onderscheiding.

Een artikel over de theologie van de Oxfordgroep zou hier ook niet op zijn plaats zijn. Niet omdat het onmogelijk is, zoo'n artikel te schrijven, want hoezeer een beweging zich ook verre wil houden van alle theologische vastlegging, zij kan niet anders dan een zij het onuitgewerkte theologie achter zich hebben, anders kon zij in het geheel niet spreken. Er is geen godsdienstig woord zonder theologischen achtergrond, hoe weinig dwingend die ook wordt opgelegd en hoezeer het ook vrijstaat dat woord verschillend te interpreteren.

Een artikel over dien theologischen achtergrond zou een beschrijvend karakter dragen. „Deze woorden worden in dien kring gebruikt, en gewoonlijk wordt er dit of dat onder verstaan.” En vervolgens kan men het zoo ontvangen beeld met andere theologieën vergelijken.

Maar dezen gang zal mijn artikel niet volgen. Het wil niet de interne

Theologische aangelegenheden van de Oxfordgroep behandelen (een arbeid die overigens nog braak ligt, en voorloopig nog wel braak zal blijven liggen omdat de Oxfordgroep zich niet geroepen weet om theologie te beoefenen, maar om levens te veranderen) maar het wil onder de oogen zien, de betekenis die de Oxfordgroep waarschijnlijk hebben zal voor de Theologie. Hier schijnt een tegenstrijdigheid te zitten.

Zou een beweging die geen theologie beoefenen wil van betekenis kunnen zijn voor de theologie; en dan niet alleen voor de kerkgeschiedenis maar voor de dogmatiek?

Dat zou niet mogelijk zijn, indien de ontwikkeling der dingen alleen de bewuste tendentie volgde die menschen in zich zelf gewaarworden of die tendentie nu uit den mensch zelf is of uit God. Indien zij uit den mensch is geldt echter het: „de mensch wikt, maar God beschikt,” indien zij uit God is, overziet een mensch die de Leiding volgt toch niet het geheele plan en kan hij met zijn werk ook dingen tot stand brengen die hij in het geheel niet als gevolg daarvan verwachtte.

Wie zich neerzet om dogmatiek te vernieuwen, vernieuwt haar niet. maar wie het leven zelf vernieuwt, en het geloof, zal de terugslag daarvan merken in de dogmatiek.

Want door de praktijk van leven en geloof worden problemen opgeroepen. Uit de vernieuwing der problemen ontstaat de vernieuwing van het denken. En zoo willen wij dan die vernieuwing van het leven nader beschouwen om daarin te zoeken naar de latente problemen.

Wij leven in de eeuw der psychologie, der psychiatrie en der medische prophylaxis. De psychiatrische ervaring heeft de verlossende uitwerking aangetoond van de biecht. Waarom zou men hiermee echter wachten tot de zielen zoo in de knoei zijn, dat een langdurige behandeling noodzakelijk wordt? Men kan ook op dit gebied de medische prophylaxis toepassen.

Hierbij gaat de Oxfordgroep uit van beginselen, die groote verwantschap vertoonen met Künkel, Foerster en Esther Harding, die uit den school van Jung is, en in *The Way of all Women* een duidelijke uiteenzetting geeft van wat onder een juiste psychologische relatie moet worden verstaan.

Künkel geeft als stelregel om altijd in de eerste plaats de schuld bij zich zelf te zoeken, Foerster legt den nadruk op de discipline en op de paedagogische beteekenis van schijnbaar onbeteekenende handelingen en gewoonten; Esther Harding stelt als eisch en mogelijkheid eener vruchtbare psychologische relatie, de voortdurende wederzijdsche bekentenis en het zoeken naar den onbewusten wortel der wederzijdsche ontstemmingen.

En nu kan men de Oxfordgroep, (zonder daarmee haar bedoelingen uit te putten!) qualificeeren als een verzameling van menschen die deze raadgevingen van psychologen en paedagogen met ernst willen toepassen en door een vruchtbare psychologische relatie daarin geholpen worden.

Het streven van iemand die tot de Oxfordgroep behoort, moet zijn om zooveel mogelijk waar hij komt dergelijke relaties te vormen en aan anderen die kunst te leeren.

Volgens Jung is het een der groote opgaven, aan de Europeesche menschheid gesteld, om de kunst der relatie te leeren. De Oxfordgroep wordt zich meer en meer van die opdracht bewust waarbij zich een wending aan

het voltrekken is, van de uitsluitende aandacht voor persoonlijke relaties naar de beteekenis die dit kan hebben voor het wereldgeheel. Zij drukt dit in haar eigen theologisch taaleigen uit met de woorden: het verwezenlijken van het Plan Gods in de wereld.

Maar hier staan wij voor het eerste probleem dat in de Oxfordgroep zelf reeds zijn voorloopige beantwoording vindt. Om het plan Gods te verwezenlijken moet men het kennen, minstens in zooverre dat men den eerstvolgenden stap tot die verwezenlijking kan doen. Want het zuiveren der relaties is slechts een der elementen in dat Plan, een hulp tot de verwezenlijking, en mede een gevolg daarvan. Het Plan Gods wordt veel concreter en bepaalder opgevat, dan een algemeene regel tot het zuiveren der relaties. Het omvat mede de weg waarlangs dit geschieden kan in het geheel der voor den mensch onvoorziene, althans niet overziene coïncidenties. Zoodat men voor het verwezenlijken van dat Plan den weg in die coïncidenties moet vinden. Maar is dat mogelijk, en hoe?

Dit probleem vindt zooals ik reeds zeide in de Oxford groep zelf haar beantwoording niet in de theorie alleen, maar bovenal in de ervaring van de Leiding Gods. Of wil ik, ter verduidelijking met een voor dit oogenblik gesmeedden term, zeggen: aanvoering Gods? Men moet hier n.l. niet enkel denken aan de Wijsheid die alle dingen goed maakt, mèt dat zij 't wil, die ons in een bepaalde situatie heeft doen geboren worden, en bepaalde omstandigheden toevoert. Deze vooruitziende wijsheid wordt door de Oxfordgroep geenszins ontkend, maar de leiding omvat nog iets anders: een voortstuwen een richting wijzen van den weg die men heeft te gaan en die geloofd wordt Gods weg te zijn. Met die innerlijke voortstuwung gaat men het onbekende tegemoet; men loopt niet op een afgebakend, en platgetreden pad, maar staat gebonden in het vrije.

En nu kan ik, ter verduidelijking hiervan eenig vergelijkingsmateriaal aanvoeren.

Waar het hun theologisch denken betrof zijn de baanbrekers van het Vrijzinnig Protestantisme het onbekende tegemoet gegaan, uit het besef van een innerlijke noodzaak en in de overtuiging, dat het resultaat de moeite van dit losmaken en van het verkeeren in deze zwevende positie zou loonen. Zij wierpen hun brood op de wateren van het onderzoek en hun nageslacht ontving het na vele dagen gezuiverd terug, voorzoover het al denkende het oog gericht hield op de Christelijke geloofservaring der eeuwen en de werkelijke reactie door het Evangelie opgeroepen in de eigen ziel. De Oxfordgroep kent deze soort van leiding in het theologisch denken niet, maar wel op andere gebieden.

Een ander punt van vergelijking ligt op het gebied der zedelijkheid. Er was een tijd dat de moraal in vaste regels geschreven of ongeschreven afgebakend was. Dat is tegenwoordig niet meer zoo. Een aantal menschen leeft nu zonder moreel houvast en experimenteert in het wilde weg, maar een ander deel zoekt zijn weg niet zonder een verzekerdheid, die subtiel maar overtuigd doet onderscheiden tusschen het goede en het slechte, zonder steun van uiterlijk gezag. Die menschen hebben de ervaring van binnen uit geleid te worden. Wanneer deze menschen in levend contact met het Evangelie staan, kan men bij hen spreken van een door het Evangelie verlicht geweten, welks leiding men volgen moet. Deze soort van leiding behoort mede tot de leiding die de Oxfordgroep door alle menschen wil doen aanvaarden, maar zij gaat verder dan deze alleen.

Het geweten zegt ons welke van twee wegen in een bepaald geval goed, en welke slecht is, maar er is ook een inwendige leiding die zegt welke van een aantal mogelijke, gelijkelijk lofwaardige, of gelijkelijk indifferente dingen we moeten doen, opdat een zeker resultaat bereikt wordt: de oplossing van een som, een juiste verhouding tot den naaste, het voorkomen van een ramp, of het bereiken van de eigen geestelijke bestemming.

Dit is een algemeen voorkomend verschijnsel, dat men gewoonlijk intuïtie noemt. Zij wordt door de Oxfordgroep echter als een onmiddellijke inspraak Gods verstaan, indien zij gekerstend is door de overgave van den mensch aan God.

Hier vinden wij een oplossing van het probleem, dat door de gedachte van de verwezenlijking van Gods Plan is opgeroepen.

De Oxfordgroep nadert in haar leidingsbeginsel zeer dicht aan het Quakerisme, met zijn Innerlijk of Inwaarts Licht. Wie meent dat hier de mensch vergoddelijkt wordt zal wellicht na bestudeering van Barclay's Apologie zijn meening herzien.

Maar met het geven van dit antwoord op het probleem worden eerst recht de nieuwe vragen opgeroepen, hetgeen beteekent de beloofde stimulatie voor het theologisch denken.

Daar rijzen de vragen in verband met de openbaring; de aard daarvan en de inhoud, en de verhouding tusschen één soort openbaring en een andere. Naar den aard: mechanisch of organisch of is dit een fout alternatief? Naar den inhoud, en de verhouding: hoe staat de Leiding tot de openbaring der Heilsgeschiedenis, of tot de openbaring der Schrift, of tot de openbaring der numineuze aanwezigheid Gods, of tot de openbaring der godsdienstige bestemming van den mensch? Vragen die ik oproep, maar die ik in dit bestek niet beantwoorden kan, en waarop elke richting die in de Oxfordgroep vertegenwoordigd is, haar eigen antwoord moet zoeken.

Hier willen wij het beginsel der leiding nog wat nader beschouwen. Wij vinden dit beginsel terug op vele plaatsen in het Oude en Nieuwe Testament, in het bijzonder in het boek Handelingen. Samuel weet waar de ezels van Saul zijn gebleven. Ananias gaat op aanwijzing Gods naar Paulus die juist zijn ervaring op den weg naar Damascus heeft gehad. Coincidenties worden als teekenen opgevat en blijken indien men er rekening mee houdt, met nieuwe coincidenties overeen te stemmen met een veelvuldigheid en nadrukkelijkheid die aan het woord toeval hier alle beteekenis ontnemt. Men kan het vergelijken met de coincidentie van een niet bekende buitenwereld die toch blijkt overeen te stemmen met de binnenwereld van een insect, d.w.z. met het instinct. In de geschiedenis der Quakers is het voorgekomen dat men zonder kaart, met de zelfde blinde zekerheid een schip gestuurd heeft van Engeland naar Amerika, waarmee de trekvogels of de postduiven den weg vinden naar hun plaats van bestemming. Soortgelijke vermogens pleegt men ook tegen te komen op het gebied van het occultisme. Ze hangen samen met wat men sensitiviteit pleegt te noemen. De leiding die Oxfordgroep-menschen bij hun beslissingen zoeken en die zij door ingeving of (en) coincidentie ontvangen is evenwel geen sensitiviteit of occult vermogen zonder meer. Zij hangt hier n.l. ten nauwste samen met een persoonlijke overgave aan Christus

en een leven met de N.T.ische gedachtenwereld. Men zou dus kunnen spreken van gekerstende sensitiviteit. Realiseert men zich in kerkelijken kring wel den omvang der niet gekerstende experimenten met de sensitieve vermogens en den nog wijderen kring der belangstellenden hiervoor?

Millioenen trekken de met demonische krachten bevolkte gebieden in zonder voldoende beveiliging en leiding. Dit bewijst de dringende fascinatie dezer gebieden, die niet meer met betoog of anathema kan worden bedwongen. Het eenige wat overblijft is de losgekomen krachten te richten; ze van zich zelf tot Christus te verlossen.

Ik zie vier vormen van Christendom die hiertoe een inhaerente mogelijkheid bieden: het Roomsche-Katholicisme, de Anthroposophie ¹⁾, het Quakerisme en de Oxfordgroep.

Het eerste wijzen wij af op grond van den aard zijner autoriteit, de tweede kan door haar esoterisch karakter de massa niet bereiken. Het Quakerisme en de Oxfordgroep blijven over.

Van deze twee heeft het Quakerisme ontegenzeggelijk een voorsprong wat ervaring, sociaal besef en mystische diepte betreft. Dat laatste is echter geen voordeel voor de uitbreiding er van. Daarvoor is het Quakerisme te zwijgzaam; ja, goed beschouwd nog esoterischer dan de anthroposophie. Terwijl de anthroposophie aan anderen laat weten dat zij een geheimleer heeft, doet de Quaker alsof er bij hem in 't geheel niets achter zit. Een voorbeeld hiervan is Rufus Jones' Quakergeloof en Quakerleven, dat nu net precies de hoofdzak niet duidelijk maakt. De hoofdzak is het daar ook in zeer merkwaardige en productieve verschijnselen zich openbarende principe van leiding, waarop o.a. de geheele organisatie gebaseerd is.

De Oxfordgroep is de eerste geweest die dit op eenvoudige wijze aan den gewonen modernen mensch wist te brengen en kan daardoor m.i. een factor van beteekenis worden zoowel in de verspreiding van het Christendom, als in het verlossen der nu op zich zelf staande en met demonie bedreigde sensitieve vermogens. Hier rijst echter het volgende probleem: Waar is het criterium dat Gods Leiding in dezen zin van een demonische ingeving onderscheidt?

Al geeft het contact met de Evangelische gedachtenwereld een zekeren waarborg, toch kan men zich de moeite naar zoo'n criterium te zoeken niet besparen. De Oxfordgroep geeft een vier- of vijfledig criterium, welks inhoud in dit bestek niet ter zake doet en dat bruikbaar bleek in de praktijk. Maar theologisch is daarmee de vraag niet afgedaan. Waaraan ontleent men zoo'n criterium en waaraan moet men toetsen of het juist is? Vragen, zwaar van theologischen ernst, want van de juistheid en volledigheid van dit criterium hangt af of iets dat tot ons komt als Leiding Gods, wellicht verkeerdelijk op zij geschoven wordt. Ik heb den indruk dat dit inderdaad gebeurt. Dat het althans voorkomt, dat men de leiding Gods in het theologisch en filosofisch denken miskent, dat men de leiding Gods in het gegrepen worden door een sociale overtuiging in al den ernst harer consequentie met eigenmachtige prinzipienreiterie verwart, die men terwille der bekeeringinvloed af mag schudden. Licht dit aan het criterium of aan de interpretatie daarvan, maar dan is de interpretatie het werkelijk toe-

¹⁾ Deze reken ik om haar christocentrich karakter tot het Christendom. Zij is een Christelijke gnostiek.

gepaste criterium. En waaraan moet dat dan worden getoetst? Waar is de autoriteit? Dat de Oxfordgroep als geheel met deze vragen niet gereed is, ja ze zelfs nauwelijks of in het geheel niet ziet, duid ik haar niet euvel; men moet eerst leven om met vrucht te kunnen denken, en bovendien is theologische bezinning niet ieders werk. Reden te meer voor hen, aan wie de noed is opgelegd, zich rekenschap te geven, om dat ook met geheel hun hart, geheel hun ziel, geheel hun verstand en al hun macht te doen.

Wij moeten God ook liefhebben met ons geheele verstand. Dan zal aan de theologie een tot nog toe al te weinig bewerkten locus worden toegevoegd; de uitwerking van de belijdenis: Ik geloof in den Heiligen Geest.

Te weinig bewerkt; niet geheel onbewerkt. Men zal, tenzij men tot eigen schade ondankbaar wil zijn, niet aan het groote werk van theorie en experiment kunnen voorbij gaan, dat de Quakers drie eeuwen lang hebben verricht.

Pinksteren 1936.

G. L. VAN DALFSEN.

Het effect van het gebruik der sacramenten voor ongeloovigen volgens Calvijn.

In het derde deel van zijn „Dogmengeschichte des Protestantismus” ¹⁾ vat O. Ritschl de beteekenis, welke Calvijn aan de sacramenten voor onwaardige en ongeloovige gebruikers toekent, in het volgende ontkennende oordeel te zamen: „Ist ihr Empfänger dagegen unwürdig, dann werden sie von ihrem Wahrheitsgehalt so völlig getrennt, dasz von ihnen nur eine leere und nutzlose figura übrig bleibt. Deshalb musz man sie gläubig nehmen, um kein seiner Wahrheit entblöszttes Zeichen, sondern mit diesem auch die Sache selbst zu haben, nämlich das in ihnen eingeschlossene Gotteswort.” Deze uitspraak wordt herhaald, als hij op pg. 420 een tegenstelling signaleert tusschen Calvijn en Olevianus. De laatste zou volgens hem, doordat hij de geheele dogmatiek consequent van de verbondsgedachte uit beschreef, er toe gekomen zijn te leeren, dat de sacramenten op grond van de instelling van Christus ook voor diegenen sacramenten zijn, die ze misbruiken en op grond van dit misbruik rechtvaardig worden veroordeeld, terwijl naar de voorstelling van Calvijn „die ungläubigen Empfänger eines Sacramentes nur ein seiner Wahrheit entblöszttes Zeichen oder eine leere und nutzlose figura übrig behalten.”

De beschrijving welke hier van een niet onbelangrijk onderdeel van Calvijns sacramentsleer gegeven wordt is van eenzijdigheid niet vrij te pleiten en kan in haar onvolledigheid gemakkelijk van allerlei verkeerde voorstellingen de oorzaak worden. In het bijzonder zijn het een drietal punten, waarop nadere confrontatie met de eigen uitspraken van den hervormer ons leeren zal, hoezeer zij aan aanvulling en correctie behoefte heeft.

¹⁾ Göttingen, 1926, pg. 231.

In de eerste plaats trekt het in de hierboven geciteerde plaatsen de aandacht, dat Ritschl de eene maal van onwaardige en de andere van ongeloofige gebruikers spreekt. Door deze beide adjectieven eenvoudig te laten afwisselen vestigt hij den indruk, dat haar inhoud en beteekenis in dit verband dezelfde is. M.a.w. dat voor Calvin een onwaardig gebruiker der sacramenten noodzakelijk een ongeloofige moet zijn. In werkelijkheid is dit echter Calvijns leer nooit geweest, evenmin als het in eenige Gereformeerde kerk ooit geleerd is. Duidelijk treedt dat aan den dag in den commentaar op 1 Cor. 11 : 27. Daar karakteriseert Calvin het onwaardig eten van het Avondmaal als „*abusu nostro pervertere purum rectumque usum*” en dan vervolgt hij: „*Ideoque varii sunt gradus indignitatis, ut ita loquar: et aliqui gravius, aliqui levius peccant*”. Wanneer een grove zondaar, die in openlijke zonden leeft, zonder zich te bekeeren het sacrament gebruikt, voegt hij daardoor aan Christus een zoo groote smaad toe, dat er geen twijfel overblijft, „*quin coenam percipiat suo exitio, quisquis talis est*.” Een ander echter, die zonder schuldig te staan aan een bijzondere misdaad of onboetvaardigheid, het Avondmaal gebruikt „*non ita comparatus animo ut decebat*” is Gods kastijding waardig, „*quum securitas haec aut negligentia signum sit irreverentiae. Quemadmodum ergo varii sunt gradus indignae manducationis: ita hos levius castigat Dominus, aliis asperiores poenas infligit*.” Zijn bedoeling wordt ten overvloed heel duidelijk als hij zegt: „*Sicut ergo fateor quosdam esse, qui vere simul in coena et tamen indigne Christum recipiant, quales sunt multi infirmi: ita non admitto, eos qui fidem historicam tantum sine vivo poenitentiae et fidei sensu afferunt, aliud quam signum recipere*.”¹⁾ Uit deze plaatsen blijkt met onmiskenbare duidelijkheid, dat ieder, die gelijk Ritschl de woorden „onwaardig” en „ongeloofig” coordineert, de meening van Calvin op geheel onjuiste wijze weergeeft.

Een tweede bezwaar tegen de door Ritschl gegeven samenvatting ligt hierin, dat zij ruimte laat voor de gedachte, als zou Calvin aan het ongeloof der gebruikers de kracht toeschrijven om het sacrament te maken tot een „leere und nutzlose figura”. Deze voorstelling wordt daarin tenminste niet uitdrukkelijk afgewezen. Toch is dit verre van overbodig, omdat er verschillende plaatsen zijn, waarop Calvin dit inderdaad schijnt te leeren, welke evenwel door tal van andere, die het beslist ontkennen, weer worden geneutraliseerd.

Calvin heeft er voortdurend sterken nadruk op gelegd, dat de sacramenten alleen dan ten zegen worden gebruikt als zij geloovig worden ontvangen. Heel sterk spreekt hij zich b.v. in dezen geest uit in zijn commentaar op Ezech. 20 : 20: „*Tenendum igitur est, mutuam esse relationem inter fidem et sacramenta, ideoque sacramenta effectum suum nancisci ex fide*.”²⁾ In aansluiting daaraan zegt hij ook niet zelden, dat de ongeloofige door zijn ongeloof zichzelf van den zegen van het sacrament berooft. Zoo heet het in den commentaar op 1 Petr. 3 : 21: „*Quod autem saepe inefficax et absque fructu signum apparet, id fit hominum abusu*.”³⁾

¹⁾ Corp. Reform. LXXVII, kol. 491, 492.

²⁾ Corp. Reform. LXVIII, kol. 492.

³⁾ Corp. Reform. LXXXII, kol. 268.

En Inst. IV, 14, 15 zegt hij: „sacramentum sic a sua veritate separari indignitate sumentis, ut nihil maneat praeter inanem et inutilem figuram.” ¹⁾ Wanneer Calvijn echter zulke uitspraken doet, haast hij zich in den regel ook om deze nader te verklaren. Zoo laat hij b.v. op hetgeen wij uit den commentaar op Ezech. 20 : 20 citeerden volgen: „non quod indignitas hominum illis quidquam deroget. Sacramenta enim semper retinent suam naturam: baptismus est lavacrum regenerationis etiam si totus mundus esset incredulus; coena Christi est communicatio corporis et sanguinis eius, etiam si nulla esset scintilla fidei in mundo.”

Op soortgelijke wijze laat hij zich uit in de „Confession de foy au nom des eglises reformees de France pour presenter a l' empereur et aux estats d'Allemagne.” Daarin immers zegt hij: „Non pasque nostre incredulité abolisse la verité de Dieu, ou que nostre malice empesche que les sacremens ne retiennent leur vertu: car quelsque nous soyons, Dieu demeure tousiours semblable à soy mesme et la vertu des sacremens ne depend point de nostre foy: tellement que par nostre ingratitude nous ne pouvons desroguer à leur nature ou qualité.” ²⁾ In den commentaar op 1 Petr. 3 : 21 vervolgt hij, dat het misbruik der menschen „sacramenti naturam non tollit” en bij 1 Cor. 11 : 27 merkt hij op: „At vero hic obliquitur, sacramentorum efficaciam non pendere ex dignitate hominum, neque hominum malitia de promissionibus Dei quidquam detrahi aut deperire. Fateor, et ideo diserte addo, non minus malis quam bonis offerri Christi corpus.”

Verdienden de hierboven besproken punten op zichzelf om kort te worden aangestipt, daarvoor was te meer reden omdat hun behandeling een soort van inleiding vormt op het derde en laatste bezwaar, dat tegen de eenzijdig aan den laatsten druk der Institutie georiënteerde formuleering van Ritschl moet worden ingebracht. Het is uit de uitspraken van Calvijn, die wij tot dusver leerden kennen, duidelijk geworden, dat een sacrament voor hem niets van zijn heilig karakter verliest door de onwaardigheid of het ongeloof van den gebruiker en dat hij overtuigd is, dat God elk misbruik van dit heilig teeken en zegel op adaequate wijze zal straffen. Wie evenwel Calvijns standpunt alleen uit de door Ritschl gegeven samenvatting zou leeren kennen, loopt groot gevaar om daaruit te concludeeren, dat het gebruiken of misbruiken der sacramenten, voor hun ledige en nuttelooze teekenen, voor de ongeloovigen een onverschillige zaak zou zijn, welke hun evenmin schade als voordeel toebrengt. Daarom willen wij voor enkele uitspraken van Calvijn de aandacht vragen, waarin hij stellig uitspreekt, dat het misbruiken der sacramenten voor de ongeloovigen allerminst effectloos is. Zij ontvangen de teekenen van het sacrament tot hun schade en verderf. En daarom is de enkele uitdrukking „inanem et inutilem figuram” voor de typeering van Calvijns opvatting ten eenenmale onvoldoende.

Het valt natuurlijk niet te ontkennen, dat deze en dergelijke uitdrukkingen door den hervormer niet zelden zijn gebezigd. Dat gebeurt b.v. in de door Ritschl aangehaalde plaats uit Inst. IV. 14, 15, welke wij

¹⁾ Corp. Reform. XXX, kol. 952.

²⁾ Corp. Reform. XXXVII, kol. 768.

hierboven afdrukten. In zijn toelichting op den Consensus Tigurinus zegt hij: „Et certe extra controversiam esse hoc debet: sicuti lucere solem et suos e coelo radios emittere non sufficeret, nisi prius dati nobis essent oculi qui luce eius fruuntur, ita Dominum frustra externis signis illucescere, nisi nos oculos reddat,” en even later vat hij den hoofdinhoud van een met instemming aangehaalde uiteenzetting van Augustinus aldus tezamen: „Vides, ut profanis et impuris nihil praeter visibilem significationem concedat.” ¹⁾ Naast deze plaatsen staan echter talrijke andere, waarin hij te kennen geeft, dat het misbruiken van de sacramentele teekenen den ongeloofigen een verschrikkelijk effect sorteert. Reeds in de eerste uitgave der Institutie van 1536 is over het Avondmaal de krasse uitspraak te vinden, dat het „in nocentissimum venenum is vertitur, quorum fidem non docet et quos ad confessionem laudis caritatemque non excitat.” ²⁾ In de volgende uitgaven verklaart hij het eens te zijn met Augustinus, wanneer deze zegt: „Quid est quod multi de altari accipiunt, et moriuntur, et accipiendo moriuntur? Nam et bucella dominica venenum fuit Judae.” ³⁾ In den commentaar op 1 Cor. 11 : 29 lezen wij „cibum hunc alioqui salutarem, futurum exitio et in venenum conversum iri, indigne manducantibus,” ⁴⁾ terwijl hij in de toelichting op den Consensus Tigurinus van den ongeloofigen gebruiker verklaart, dat deze „tantae rei sacramentum sibi ad iudicium manducat et bibit, quia immundus praesumpsit ad Christi accedere sacramenta,” daarbij nogmaals gebruik makend van woorden van Augustinus.” ⁵⁾

Wanneer Calvijn op de eene plaats de sacramenten voor de ongeloofige gebruikers tot „inanes et inutiles figurae” stempelt en op de andere aan het misbruiken daarvan verschrikkelijke gevolgen verbindt, is er reden voor de vraag of hij zich zelf tegenspreekt, dan wel in den loop der jaren van opinie is veranderd. Nader onderzoek van zijn geschriften leert echter, dat hier van tegenspraak en wijziging van standpunt geen sprake kan zijn, maar dat beide verklaringen zich in het geheel van zijn beschouwing niet moeilijk laten onderbrengen. Bij de interpretatie van elke uitspraak, die Calvijn over de sacramenten doet, moet worden gerekend met het feit, dat hij zijn sacramentsleer in voortdurende polemieken met Roomschen en Schwenkfeldianen heeft ontwikkeld. Wanneer hij nadruk legt op den ledigen vorm, die van het sacrament voor de ongeloofigen overblijft, doet hij dat altijd onder het levendige bewustzijn van de corruptie waarvan de sacramenten in de Middeleeuwsche kerk het slachtoffer zijn geworden. Hij vergeet geen oogenblik, dat hij tot menschen spreekt, die zijn opgevoed in de verfoeilijke voorstelling, dat het sacrament de genade werkt „ex opere operato” en die elk oogenblik gevaar loopen in deze magische opvatting terug te vallen. Zijn waarschuwing, dat het sacrament geen enkele beteekenis overhoudt, als het niet geloovig gebruikt wordt, bedoelt slechts zijn lezers in te scherpen, dat het geen toovermiddel is, dat door eigen onuitroeibare krachten macht heeft te heiligen en van de

¹⁾ Corp. Reform. XXXVII, kol. 25.

²⁾ Corp. Reform. XXIX, kol. 127.

³⁾ Corp. Reform. XXIX, kol. 949.

⁴⁾ Corp. Reform. LXXVII, kol. 493.

⁵⁾ Corp. Reform. XXXVII, kol. 28.

zonde te verlossen. Elke gedachte, als zou de mensch, die zich niet aan Christus overgeeft, in het sacrament een middel hebben om Gods gunst te verwerven, wil hij radicaal doen verdwijnen. Men lette er slechts op, dat overal waar Calvijn over de sacramenten als „*inanes figurae*” spreekt de bestrijding der Roomsche sacramentsleer op den achtergrond van zijn betoog is te vinden. Zoo is b.v. Institutie IV, 14, 15, d.i. de paragraaf voorafgaande aan die waarin de door Ritschl geciteerde woorden voorkomen, vrijwel een doorlopende critiek op de theorieën door de Scholastiek over de sacramenten en hun werking voorgedragen. In dit verband is het tevens van belang er op te letten, dat Calvijn nergens zegt, dat het sacrament voor den ongeloovige een „*inanis figura*” is, zonder meer. Zelfs in Inst. IV, 14, 15 spreekt hij van een „*inanis et inutilis figura*”. En in zijn verdere uitspraken over deze materie, keert dit woord „*inutilis*” veel vaker terug dan „*inanis*”. Calvijn bedoelt te zeggen, dat het gebruik der sacramenten den ongeloovigen geen nut doet. Dit spreekt hij ook duidelijk uit, als hij in den commentaar op 1 Petr. 3 : 21 opmerkt: „*Neque enim hic docere voluit Petrus inane et inefficax esse Christi institutum, sed tantum excludere hypocritas a spe salutis, qui baptismum, quantum in se est, depravant ac corrumpunt.*” ¹⁾

Maar gelijk woorden als „*inanis*” en „*inefficax*” in dit verband niet al te letterlijk mogen worden opgevat, is dit ook het geval als hij zegt, dat de ongeloovigen door hun misbruik het sacrament in „*venenum*” verkeeren. Hij wil dan zeker niet leeren, dat deze ongeloovigen evengoed als de geloovigen de materia van het sacrament ontvangen. Hij heeft dan de verachting der sacramenten door de mystieken in gedachten. Hij kiest zulke sterke uitdrukkingen om goed te doen uitkomen, dat aan het heilig karakter der teekenen en zegelen door het misbruik der menschen nooit iets kan worden afgedaan; maar hij haast zich ook steeds om door een nadere interpretatie van zijn woorden elken schijn te vermijden als zou hij de objectieve sacramentsopvatting der Lutherschen naderen. Zoo lezen we in de Confession de foy a l'empereur etc.: „*Et de fait, il y auroit une absurdité trop lourde de dire que Jesus Christ fust receu de ceux qui sont du tout estranges de luy, et que les meschans mangeassent son corps et beussent son sang, estans vuides de son esprit, d'autant que par ce moyen il servit mort, estant despouillé de sa vertu, et servit vuide de tout bien, n'apportant rien avec soy Ce qu'on allegue que les meschans sont coupables du corps et du sang de Jesus Christ quand ils participent indigneement à la Cene, ne prouve pas qu'ils y recoivent autre chose que le signe: car il n'est pas dit par saint Paul (1 Cor. 11, 29) qu'ils soyent condamnez pour avoir receu le corps et le sang, mais pour ne les avoir point discernez d'avec les choses profanes.*” ²⁾

Vraagt men tenslotte welke verklaring Calvijn dan geeft voor het schadelijk effect, dat het misbruik der sacramenten heeft, dan vinden we daarop het antwoord in die plaatsen, waar de hervormer verzekert, dat de ongeloovigen Gods genade in het sacrament wel niet ontvangen, maar dat deze hun evengoed als de geloovigen aangeboden wordt. Hun zonde bestaat in de verwerping van de zeer speciale verzekering van het door Christus

¹⁾ Corp. Reform. LXXXII, kol. 268.

²⁾ Corp. Reform. XXXVII, kol. 768.

verworven heil, die het sacrament brengt en het noodlottig effect, dat op het misbruiken der sacramenten volgt, is Gods straf over deze krasse verloochening van Christus. „Parquoy la Cene est un certain tesmoignage, qui s'adresse tant aux mauvais qu'aux bons, pour offrir Jesus Christ indifferemment à tous: mais ce n'est pas à dire que tous le recoyvent quand il leur est offert,” heet het in de aan den Duitschen Keizer aangeboden Confession de foy. En enkele regels verder vervolgt zij: „Leur offence donc est, d'avoir reietté Jesus Christ quand il se presentait a eux. Car un tel mespris emporte avec soy un sacrilege trop detestable.” De toelichting van den Consensus Tigurinus zegt: „dum integra nihilominus diximus manere signa indignisque Dei gratiam offerre, nec vim promissionum labefactari licet non recipiant increduli quod offertur.”¹⁾ Tenslotte zij hier verwezen naar de uitvoerige uiteenzetting, welke Calvijn geeft in den commentaar op 1 Cor. 11 : 27: „ideo diserte addo, non minus malis quam bonis offerri Christi corpus: quod ad vim sacramenti et Dei fidem satis est. Deus enim non illic fallaciter figurat malis filii sui corpus, sed re ipsa exhibet: nec panis inane illis signum est, sed fidelis tessera: quod respuunt, illud nihil imminuit vel mutat de sacramenti natura. Superest ut ad hunc Pauli locum respondeamus: Paulus reos facit indignos, quia non diiudicant corpus Domini: ergo hic corpus recipiunt. Nego consequentiam. Tametsi enim respuunt, quia tamen profanant et dedecore afficiunt sibi oblatum, merito rei sunt. Perinde enim faciunt ac si in terram proiectum pedibus calcarent. An hoc parvum est sacrilegium? Ita in Pauli verbis nihil difficultatis video: modo consideres quid Deus malis offerat et porrigat, non autem quid percipiant.”²⁾

Woudsend.

D. J. DE GROOT.

¹⁾ Corp. Reform. XXXVII, kol. 25.

²⁾ Corp. Reform. LXXVII, kol. 492.

Abraham Kuenen.

Door de nagelaten betrekkingen van Abraham Kuenen werd aan de Universiteitsbibliotheek te Leiden een volledige verzameling van levensbeschrijvingen en critieken, die tijdens en na zijn leven verschenen, geschonken. Wie kennis neemt van deze verzameling komt sterk onder de indruk van deze persoonlijkheid, die uitstekend in kennis, vernuft en karakter tot de allergrootsten heeft behoord, die de Leidse Universiteit heeft opgeleverd. Man van wereldnaam, ook onder de eenvoudigsten van Leidens bevolking bekend en bemind, heeft hij jaren lang leiding gegeven niet slechts in de wetenschappelijk-Oud-Testamentische vragen, maar ook in de directe geestelijke strijd zijner dagen.

Hij is geboren te Haarlem in 1828. Zijn schooljaren aan het gymnasium werden geruime tijd onderbroken door de noodzakelijkheid na de dood van zijn vader te werken in diens apotheek. Deze 1½ jaar van onderbreking verhinderden hem niet in 1846 te worden ingeschreven als student in de theologie te Leiden.

Door zijn buitengewone gaven was het hem mogelijk vele dingen tegelijk te doen. Hij bekleedde niet slechts een grote plaats in het studentenleven, hij studeerde niet slechts theologie, maar wist zich daarnevens een grote kennis van de Semietische talen bij te brengen. Hij was leerling van Scholten en Juynboll tegelijk en deze dubbele belangstelling dreef hem als het ware tot de merkwaardige rol, die hij spelen zou, juist als Oud-Testamenticus, in het opkomend modernisme.

Dit modernisme verscheen aan de horizon, toen Kuenen student werd te Leiden. We schrijven dan immers het jaar 1846, dus zes jaren na de befaamde oratie van Scholten te Franeker, die door Roessingh als het natuurlijk uitgangspunt van de moderne theologie wordt beschouwd. Van de drie scholen, die toen de theologische strijd beheersten, Oud-Liberalisme, Groninger school en de orthodoxe theologie van het Réveil behoorde Kuenen tot de eerste. En met deze school leefde Kuenen al de strijd en pijn mede, waaronder de moderne theologie zich van het supranaturalisme zou bevrijden. Want modern in de tegenwoordige zin des woords waren noch Scholten noch Kuenen. Naast de verwatering van de traditionele dogmata van het Christendom hield men in de oud-liberale kring immers streng vast aan bepaalde dierbare opvattingen, zoals bij voorbeeld de gans enige leiding Gods in Israël, die voorbereidde op Christus' komst en de overtuiging, dat het Christendom de enige weg der zaligheid beduidde en als zodanig niet in het groot verband der godsdienstgeschiedenis kon worden beschouwd.

Men moet dit goed beseffen om te doorvoelen welke moeite het een man als Kuenen heeft gekost om de nieuwe dingen te brengen. Van nature geen strijder, conservatief, geneigd om het oude zo lang mogelijk te behouden heeft hij, gedrongen door wetenschappelijke inzichten, het oude theologische tehuis moeten verlaten. Hij kwam tot resultaten, die hem onaangenaam waren, maar waarheidsliefde dreef hem om ze te aanvaarden.

Toen hij in 1851 promoveerde met een uitgave van de Arabische vertaling van de Samaritaanse text van Gen. 1-34 was het nog onduidelijk welke richting hij zou uitgaan, zowel vak-wetenschappelijk als theologisch. Juynboll bezorgde hem het ambt van adjutor interpretis legati Warneriani en trachtte hem zo aan de Semietische studieën te binden. Maar Scholten wist hem tenslotte voor de theologie te behouden. Hij werd reeds in 1852 tot buitengewoon hoogleraar in de theologie benoemd. Zijn oratie met de befaamde scherpe aanval op de deliramenta van Vatke is een bewijs hoe hij toen nog aan de traditionele oud-liberale bijbelbeschouwing gebonden was.

Hij was verplicht om onderwijs te geven in het Nieuwe Testament, maar hij begon daarnevens colleges te geven in het Oude Testament, gelijk Scholten van hem verwachtte, die, zelf Nieuw-Testamenticus, over de verwaarlozing der Oud-Testamentische studie in Nederland ontevreden was. Inderdaad was het verval van deze studie beschamend, te meer in vergelijking met wat er in Duitsland op dit gebied reeds gepresteerd was. V. d. Palm, noch onderlegd in Hebreeuws, noch in de critische vragen, gold als de autoriteit.

Op twee wijzen leidde Kuenen de Oud-Testamentische wetenschap in de nieuwe banen. In de eerste plaats durfde hij, vrij van dogmatische

banden, de critische vragen te stellen naar de oorsprong der Oud-Testamentische geschriften. Ten tweede leverde hij, bouwende op de nieuwe resultaten, een godsdienst van Israël in plaats van een Oud-Testamentische theologie.

In 1861—1865 verschenen de drie delen van zijn Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds. Dor en droog van stijl, bood het misschien weinig nieuwe dingen voor hen, die thuis waren in de geschriften van zijn voorgangers als Eichhorn, de Wette, Vatke, Ewald, om enkele namen uit vele te noemen. Maar meesterlijk is dit werk omdat het alles samenvat, wat op dat ogenblik aan materiaal voorhanden was. Vele dingen, die verward dooreenlagen, werden systematisch opgesteld. Dit boek klaarde de wetenschappelijke situatie op. Maar wat dit werk klassiek maakte is de methode van onderzoek en bewijsvoering. Om deze methode zal het werk zijn waarde behouden ook als de resultaten alle door de moderne wetenschap zijn achterhaald. In een tijd, dat Kuenen's hypothesen door Eerdmans niet meer werden aanvaard, gaf de laatste toch nog het H.C.O. aan zijn leerlingen op alleen al om kennis te nemen van deze strakke, wetenschappelijke methode van onderzoek.

Kenmerkend voor Kuenen's geest, die zich terstond boog voor wat hem waarheid toescheen, was ook, dat hij onmiddellijk na het verschijnen van dat derde deel van het H.C.O. onder de indruk kwam van Graf's hypothese omtrent dat deel van de Pentateuch, dat in de Leidse Vertaling genoemd wordt Ezra's wetboek. Deze omvat enkele verhalen uit Genesis en Exodus, de beschrijving van de tabernakel, Ex. 25-30, en vooral die wetten in Lev. en Num., die betrekking hebben op de cultus. Deze had Kuenen oorspronkelijk voor het oudste bestanddeel verklaard, stammende uit de tijd van Salomo. Onder invloed van Graf wijzigde hij dit inzicht volkomen en verkondigde de stelling, dat bedoelde wetten afkomstig waren uit de tijd van 450 en daarna. Zij werd als de hypothese Graf—Kuenen—Wellhausen, vrijwel tot op de huidige dag, de algemeen geldende beschouwing der vrijzinnige Oud-Testamentici. Nadat de critiek van Eerdmans' Alttestamentliche Studien jarenlang zonder beroering te wekken aan de Duitse theologie is voorbijgegaan, wordt eerst in de laatste jaren een twijfel aan deze Urkundenhypothese steeds sterker merkbaar.

Kuenen schiep mede aan een wetenschappelijke traditie, die bijna even fascinerend was als de dogmatische, waartegen hij zelf te strijden had, niet slechts in eigen kring, maar vooral ook in Engeland, waar zelfs een grote tegenstand tegen deze revolutionaire bijbelbeschouwing ontstond.

Geground op de nieuwe inzichten verscheen in 1869—1870 Kuenen's tweede standaardwerk: De godsdienst van Israël. Het is analytisch opgebouwd. Het begint met de beschrijving van de overtuigingen der profeten uit de 8ste eeuw, beschrijft van hieruit de tijd daarvoor en gaat dan weer terug naar historische tijd, eindigend met een uitblik in de ontwikkeling van het Jodendom na de verwoesting van Jeruzalem. Het heeft met het H.C.O. de zuiverheid van methode gemeen, het onderscheidt zich door een zekere populariteit, immers bewust zich wendend tot een groter publiek.

In de daarop volgende periode werd Kuenen steeds meer de tussenpersoon tussen Engeland en Nederland. Enerzijds werden zijn geschriften door de kerkelijke autoriteiten als verderfelijk beschouwd, anderszijds

ontstond er een zo grote belangstelling, dat b.v. de Sankritist Muir er bij Kuenen op aandrong een werk over de profeten te schrijven voor het Engels publiek. De apologetische toon van dit werk „De profeten en de profetie onder Israël” verraaft nog altijd de bedoeling. De „Hibbert lectures”, die Kuenen te Londen en Oxford hield en die ten onzent verschenen onder de titel „Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst” (1882), versterkten nog de band met Engeland en Amerika.

Twee grote werken beheersten het laatste deel van Kuenens werkzaamheid. Beide bleven onvoltooid.

Het eerste was de zo noodzakelijke herziening van het H.C.O., die in een reeks van artikelen in het Theol. Tijdschrift onder de titel „Bijdragen tot de critiek van Pentateuch en Jozua” reeds was voorbereid. Het eerste deel verscheen in 1887, het tweede in 1889, het derde moest na zijn dood door Matthes verder uitgegeven worden.

Daarnaast staat de werkzaamheid aan de Leidse vertaling van het Oude Testament. In samenwerking met Hooykaas, Kosters en Oort heeft hij zijn aandeel in dit monument der moderne bijbelwetenschap gehad. Ongaarne heeft hij hieraan meegewerkt, wetende dat de tijd er nog niet rijp voor was. En inderdaad, wanneer wij de Leidse vertaling vergelijken met wat de nieuwe kennis omtrent de Oosterse oudheid aan inzichten heeft opgeleverd, wanneer wij bedenken hoe de gefundeerde critiek van Eerdmans en anderen de bronnenhypothese afdoende heeft ondermijnd, dan zouden wij wenssen kunnen, dat een dergelijke uitgave nog enige tientallen jaren op zich had laten wachten.

Toen Kuenen in 1891 overleed liet hij een wetenschappelijke traditie omtrent het ontstaan van het Oude Testament achter benevens een schat van nieuwe inzichten omtrent afzonderlijke vraagstukken. Veel daarvan is verouderd. Zij die Eerdmans' Godsdienst van Israël kennen, weten hoezeer de inzichten der Leidse school gewijzigd zijn. Toch bleef het de school van Kuenen, die het Oude Testament onderzoekt in zuiverheid van wetenschappelijke methode en in vrijheid van dogmatische of traditionele vooroordelen.

L ö t s c h e n t h a l 13-6-'36.

M. A. BEEK.

Boekbesprekingen.

In dit nummer worden enkele boeken besproken, die reeds geruimen tijd geleden verschenen zijn. Wegens hun blijvende beteekenis meent de redactie dat een bespreking alsnog op haar plaats is.

Herschepping door Ds. O. Noordmans, 178 pag. Prijs: geb. f 2.90 en ing. f 2.40. Uitgegeven door de N.C.S.V. — Zeist — 1934.

De ondertitel van dit boek luidt: „Beknopte dogmatische handleiding voor godsdienstige toespraken en besprekingen”. Wie op het hooren van de woorden „dogmatische handleiding” een of ander gedrongen, kleurloos

excerpt van de voornaamste dogmatische loci zou gaan verwachten, zooals er verschillende voor catechetisch onderricht in omloop zijn, vergist zich. Het is geen neutrale hand, die ons hier door de toonzalen der dogmatiek leidt. Nergens verloochent deze, in vele opzichten, origineele handleiding de persoon des schrijvers.

Het boek getuigt, hoe de schr. actief deelneemt aan de verschuivingen in het tegenwoordig theologisch denken. Dit komt wel het beste uit in de omschrijving van het dogma als regel voor de toespraak.

Dat de schr. op zijn wijze daaraan deelneemt, blijkt o.a. in de passages over christelijke ascese, die moet optreden, zoodra de kerk zich in tijd en ruimte uitbreidt. Weliswaar blijven de aanduidingen op dit punt nog wat erg algemeen en is m.i. om een zelfstandig begrip te zijn, de afgrenzing tegen het begrip heiliging nog te vaag.

Een verdere, meer de vorm betreffende, persoonlijke kleur van deze handleiding schuilt in stijl en wijze van denken. Alles wat uit de pen van dezen auteur komt heeft iets verrassends. De sobere vorm van mededeeling en fraaie beelden werken daartoe mee. De schr. houdt er van zelfs de meest abstracte gedachtengangen te verbeelden. Naast de voordeelen, die dit ongetwijfeld heeft, doet het toch aan de andere kant ook dikwijls afbreuk aan het didactisch gehalte. Het is vaak zeer lastig in het geheel van gedachtenflitsen en -brokken eenheid van betoog en begrip te vinden. Ik voelde dit bezwaar vooral in het hoofdstuk over God den Vader, met name, waar het over het Scheppingsbegrip ging.

Een rijk, markant, persoonlijk boek. Daarmee is natuurlijk allerminst gezegd, dat de persoon van den dogmaticus het theologisch geheim van deze beknopte dogmatiek zou zijn. Integendeel. Zooals de schr. zelf in de inleiding zegt: deze leiddraad wil een kerkelijke sfeer helpen scheppen en naar den kerkelijken regel wijzen.

J. H. V.

Prof. Dr. A. H. de Hartog — Het leven van Jezus. Twee deelen. N.V. Uitgeversmij. „De Tijdstroom” — 1934.

Onder dezen titel zijn een aantal meditatieën, vroeger in „Nieuwe Banen” verschenen, in boekvorm uitgegeven. Elke overdenking, uitgaande van een tekst uit de Evangeliën, geeft een aspect van de openbaringsbeteekenis van Jezus Christus' verschijning. Wetenschappelijk exegetisch werk is niet beoogd. En zooals schr. zelf in het „Naschrift aangaande het wezen van het Christendom” opmerkt, acht hij de vraag van „uitleggen” of „inleggen” van toekomstig belang. Het is te doen om „Eeuwigheidsinzicht” zonder meer.

Welnu, men neme dit kloeke werk, zooals het zich aandient. Veel schoons wordt den lezer geboden. En al blijft prof. de H. altijd moeilijk te volgen, in deze stichtelijke overdenkingen is hij ongetwijfeld nog het meest toegankelijk voor een wat breederen kring.

De uitgeefster zorgde voor een goede en royale uitgave.

J. H. V.

Karl Jaspers, Vernunft und Existenz. 115 pag.'s. Prijs: f 2.25, geb. f 2.75. Bij J. B. Wolters' Uitgevers-Maatschappij N.V. — Groningen — 1935.

Dit boekje is uitgegeven vanwege de Rijksuniversiteit te Groningen

en is ontstaan uit de vijf z.g. Aula-voordrachten, die vanwege het Oud-Studentenfonds 1906, in Maart 1935 in de Universiteit werden gehouden door Karl Jaspers, de bekende professor in de filosofie te Heidelberg.

Met het thema „Vernunft und Existenz” heeft J. een oeroud probleem der wijsbegeerte opnieuw aangegrepen, n.l. dat van de verhouding tusschen het redelijke en het niet-redelijke. Of in woorden, die echt van J. zijn: „die Frage nach der Erhellbarkeit des Dunkels, dem Ergreifen des Ursprungs, aus dem wir leben.” „Das Wort *Vernunft* trägt für uns die Kantische Weite, Helle und Wahrhaftigkeit; das Wort *Existenz* ist durch Kierkegaard in eine Sphäre gehoben, durch die es in unendlicher Tiefe erscheinen lässt, was sich allem bestimmten Wissen entzieht.” (p. 26).

Deze namen Kant en Kierkegaard zijn niet toevallig; ze moeten van de geestelijke voorouders van J. wel mede in de eerste plaats genoemd worden.

Hoe J. zijn onderwerp uitwerkt, kunnen we hier niet nader aanduiden. Er wordt op weinige bladzijden zeer veel gezegd. Wel wordt daardoor en door den zwaren en ingewikkelden zinsbouw de lectuur niet gemakkelijk, maar toch zeer de moeite waard.

Vernunft und Existenz leidt ons in het hart van Jaspers' denken en lijkt mij een zeer geschikte poort tot het lezen van zijn grootere werken op wijsgeerig terrein.

J. H. V.

Dr. G. Oorthuys — Kruispunten op den weg der Kerk. 238 pag.'s. Prijs ing. f 3.40, geb. f 4.20. Uitg. H. Veenman & Zonen — Wageningen — 1935.

Dr. Oorthuys biedt ons onder dezen titel een drietal studiën aan over Zwingli, De Labadie en Kohlbrugge. De eerste beperkt zich vrijwel tot Zwingli's „Usslegen”, de derde richt zich in het bijzonder op Kohlbrugge's leer van den ouden en den nieuwen mensch getoetst aan Paulus.

Trouwens dit laatste probleem van de verhouding tusschen oude en nieuwe mensch kunnen we als de zenuw van het geheele boek beschouwen. Daarbij staan dan begrippen als geloof en werken, rechtvaardigmaking en heiligmaking, wedergeboorte en dgl. voortdurend in het brandpunt der aandacht.

Schr.'s interesse is niet slechts historisch te refereeren, maar tevens door het gesprek met genoemde figuren uit de kerkgeschiedenis vragen van heden kleur en richting te geven. Volgens hem is het zaak in deze materie tusschen de klippen van Roomsche-Katholicisme en pietisme (Kuiper) door te zeilen.

Een bezonken en oriënteerend boek.

J. H. V.

Dr. W. Th. Boissevain — Een Christelijke Staat. Uit de nalatenschap van Dr. Ph. J. Hoedemaker. 56 pag.'s. Prijs f 0.90. Uitg. Maatschappij Holland — Amsterdam — 1935.

Een meesterlijke verhandeling over de veelbesproken en moeilijke vraag van de verhouding van Kerk en Staat. Dr. B. vindt bij Hoedemaker bruikbare „bouwstoffen en besteklijnen”. Uitgangspunt is art. 36 der Ned. Geloofsbelijdenis.

J. H. V.

Dit boekje, de uitgave van de openbare les door Dr. Westendorp Boerma, naar aanleiding van diens benoeming als lector aan het Doopsgezind Seminarie te Amsterdam, laat zien de critieke toestand, waarin de hedendaagse ethiek verkeert in vergelijking met de tijd van 100 jaar terug, toen Herbart zijn Praktische Philosophie schreef.

Waar vroeger „gene zijde van het geweten” buiten de discussie lag, is nu het geweten zelf in 't geding gekomen. Tal van Theorieën hebben zich aangediend, die een leidend beginsel voorop stelden. Die verscheidenheid wekt onveilig gevoel. Het vertrouwen is zó geschokt, dat Osborne, The philos. of value 1933 tot de gedachte kan komen, als zou speculatie misschien niet meer zijn dan onschuldig vermaak. Verder noemt schrijver Charner Perry, wiens „Willekeur als grondslag van redelijke moraliteit”, eveneens een blik geeft op de huidige wetenschapssfeer. Waarde onderstelt, volgens hem, keuze, daar de mens geen abstract redelijk wezen is; keuze onderstelt subjectief element. Dit is het vaste punt. Belagers van onze eigen doeleinden moeten steeds verwijderd worden en bedwongen. Hier betreedt hij, aldus Dr. W., het verboden pad der psychologie. Het gevaar hiervan is, dat zij niet blijft bij constatering, maar ook een rechtvaardiging geeft van hetgeen niet te rechtvaardigen is.

Echter heeft de psychologie ook haar recht, in zover als ze een vast punt zoekt in de werkelijkheid.

Daarom is geen ethiek zonder psychologie mogelijk: De beoordeler moet kennis hebben van de beoordeelde mens.

Zin voor de waarde der historie is noodig, waarvan de Christelijke zedeleeer zeker moet doordrongen zijn. Uit 't heden terug te reiken tot Paulus, Augustinus en Pascal is ons goed.

Waar geloof is, houdt wetenschappelijkheid echter op, al is critiek nodig op het Christendom. Christelijke zedeleeer is de wijsbegeerte van de tragedie: de dualiteit van Christendom en wereld. J. W. S.

P s y c h o - a n a l y s e ontwikkeling van Freud's leer en
critische beschouwingen door Dr. W. J. de Haan.
H. J. Paris, A'dam 1935 f 3.90 (2.90).

Wie een wetenschappelijk verwerkt, goed gedocumenteerd overzicht wenscht over Freud's leer kan in dit werk van den jongsten zenuwarts aan de Herv. Inrichtingen voor Zenuwzieken te Amersfoort uitnemend terecht. In beknopte en heldere formuleering vinden wij hier een voortreffelijke karakteristiek van de ontwikkeling van Freud's denkbeelden, achtereenvolgens als voorstellings-, drift-, diepte- en meta-psychologie.

In een tweede gedeelte worden meer critische beschouwingen gegeven, waarin met name de analytische methode in haar voorloopigheid, en Freud's wereldbeschouwing in haar invloed critisch worden belicht. Dit boek is van belang voor elken theoloog, die aandachtig wil luisteren naar de wijze, waarop een medicus vanuit zijn practijk stoot op de onrust, het onbewust schuldgevoel en de onzekerheid van den modernen mensch.

W. H.

Philosophia Reformata, orgaan van de vereeniging van Calvinistische Wijsbegeerte. Uitgave J. H. Kok, Kampen.

Men kan vragen of het juist is dat deze vereeniging „Calvinistische Wijsbegeerte” en „Wijsbegeerte der wetsidee” identificeert. Lang niet alle Calvinisten zullen hierop ja zeggen en het is m.i. jammer dat door dezen grondslag het gezamenlijk overleggen wordt afgesneden: als ernstige poging om te komen tot een Calvinistische wijsbegeerte, moet de wijsbegeerte der wetsidee stellig gewaardeerd, de vraag of zij daarin in alle opzichten geslaagd is, is heden natuurlijk nog moeilijk te beantwoorden.

Nr. 1 van het tijdschrift bevat behalve een inleidend woord en een boekbespreking, artikelen van Prof. Dr. H. Dooyeweerd, Ds. S. G. de Graaf, Dr. J. H. Diemer en Ir. B. ter Brugge. Vooral het artikel van Ds. de Graaf over de Genade Gods en de Structuur der Gansche Schepping is zeer interessant.

H. H. G.

S. Augustinus: Over het gelukkige Leven en Alleenspraken, vert. door J. A. van Lieshout. Wereldbibliotheek N.V. — A'dam.

De beide hier in een ietwat stroeve maar nauwkeurige vertaling aangeboden werken De beata Vita en Soliloquia ontstonden in de tijd dat Augustinus zich kort na zijn bekeering terugtrok op het landgoed Cassiciacum. De behandelde problemen: de vraag naar het gelukkige leven, het probleem der voorzienigheid en dat van de onsterfelijkheid der ziel, worden nog deels van uit neo-platonische denkschemata benaderd. Maar juist als blijken van de overgang van Augustinus' antieke naar z'n christelijk denken, zijn deze werken belangrijk — en daarom is het goed dat zij door deze vertaling voor ieder toegankelijk worden, hetgeen Dr. A. Sizoo (zelf vertaler van de Confessiones) in een inleiding uiteenzet.

R. S.

Het Scheppingsverbond met Adam. Dogmenhistorische studie door N. Diemer. Met voorbericht van Dr. F. W. Grosheide. J. H. Kok N.V. — Kampen.

In deze studie wordt nagegaan wat de theologen der 16de, 17de en 18de eeuw in Zwitserland, Duitschland, Nederland en Engeland leerden over het verbond der werken, of het scheppingsverbond.

Moge de stof in 't eerst weinig interessant lijken, — dit duidelijk en oriënteerend werk bewijst voor dogmatische geesten het tegendeel. De dogmen-historische opzet van het werk belet de schr. niet tot conclusies te komen, die overeenkomen met de opvattingen van Bullinger, Calvin en Ursinus.

R. S.

Carl Koch, „De eerste vier eeuwen van het Christendom”; vertaald door J. Henzel. N.V. Uitgeversmij. „De Tijdstroom”, Lochem. Ingen. f 3.25, geb. f 3.90.

In een twaalfstal hoofdstukken worden in dit boek de voornaamste momenten uit de geschiedenis van het oudste Christendom behandeld. Wat men het boek op als een „kerkgeschiedenis”, zooals Dr. Van Itterson

in het voorwoord doet, dan vertoont het ernstige gebreken: het verband tusschen de verschillende capita is te los, dan dat men hierin een beschrijving van de ontwikkeling der kerk zou kunnen zien; de geringe waardeering, die de schrijver blijkbaar voor het dogma heeft, brengt hem er toe het concilie van Nicea als in het voorbijgaan ter sprake te brengen, en dat van Constantinopel in het geheel niet te vermelden. Daarentegen is het gebrek aan proporties niet zoo hinderlijk wanneer men het boek leest als een bundel opstellen over personen en zaken uit de eerste eeuwen van het Christendom. En dan is zijn waarde niet zoo zeer gelegen in nieuwe gezichtspunten of oorspronkelijke ordening der stof, als wel in de prettig leesbare vorm waarin bekend materiaal wordt geboden.

Het is onjuist Paulus' sociale positie als die van een „arbeider” te karakteriseeren (pg. 11). De eerste brief van Petrus wordt vroeger in de kerk gevonden dan pag. 132 suggereert. Op een enkel germanisme na is de vertaling vlot.

S. J. R.

Door Zijne Wonden is ons genezing geworden. Brieven van Dr. H. F. Kohlbrugge. H. Veenman en Zonen. Wageningen.

Met het doorzien en uitgeven van deze nog nooit gepubliceerde brieven van Kohlbrugge, geschreven aan zijn verwanten en vrienden, heeft Ds. Georg Helbig niet zoozeer een historisch, of theologisch als wel een practisch-stichtelijk belang willen dienen. En inderdaad is dit stichtelijke lectuur van de beste soort — al zullen velen moeten wennen aan 't feit dat hij haast uitsluitend gebruik maakt van bijbelsche termen en beelden. In deze brieven treedt op eenvoudige overtuigende wijze K. als zielszorger ons tegen; en in den zielszorg vinden wij vereend heel de persoon en de theologie van K. Daarom heeft deze publicceering ook wel eenige historische en theologische waarde.

P. J. R. A.

Dr. J. Simons S. J. Opgravingen in Palestina (Tot aan de Ballingschap). Bijbelsche Monographieën onder leiding van Prof. Dr. Jos. Keulers. 410 blz. J. J. Romen en Zonen, Roermond-Maaseik. Ing. f 8.75 — gebonden f 9.75.

Dit is een boek, dat ieder die met de opgravingen in Palestina in aanraking komt en niet archeoloog van professie is goede diensten kan bewijzen. Dus ook den theoloog. Het valt nl. onmiddellijk op, dat dit boek — anders dan z'n meeste soortgenooten — vrij is van alle sensatie-zucht. De schrijver speculeert niet om de belangstelling te wekken, maar zegt precies, hoe het nu eigenlijk staat.

De schrijver geeft niet alleen een overzicht der verschillende opgravingen en onderzoekingen in Palestina maar tracht deze ook systematisch te verwerken. Het komt mij voor, dat daardoor met name het beschrijven der vondsten wat te beknopt is geworden.

Als de schrijver beweert, dat geen enkele Bijbeltekst zegt, dat de steden Sodom en Gomorra op de plaats der tegenwoordige Dode Zee hebben gelegen, gaat dat alleen op, als hij — om het Roomsche uit te drukken — Gen. 14 : 3b voor een „niet geïnspireerde glosse” houdt.

De principieele beschouwing over Bijbel en opgravingen doet zeer eigenaardig aan.

Het boek is zeer onderhoudend geschreven, men leest het met genoegen. De stijl is eenigszins eigenaardig.

Een ieder die belang stelt in de opgravingen in Palestina zij dit boek van harte aanbevolen. H. H. G.

Ds. N. Buffinga, Donkerheiden Dageraad.
Amsterdam, U.M. Holland, geb. f 4.90.

Een dagboek! Het hoeveelste? Maar dit dagboek heeft toch iets bijzonders: Het behandelt uitsluitend het boek Job. Het is geheel opgezet naar het mooie boekje van Prof. van Gelderen: De hoofdpunten der Zielsgeschiedenis van Job. Waar het boek Job tot de minst gelezen boeken behoort en Ds. Buffinga op schoone wijze het boek behandelt, is dit dagboek zeer aan te bevelen. H. H. G.

Dr. G. Horreüs de Haas — Overlevering
en Waarheid. Geschrift no. 1 van de Linker-
Werkgroep van Moderne Theologen — Van Gorcum &
Comp. N.V. — Assen. — 1934.

Deze brochure bewijst nog eens de stelling: „Niet in eenig uiterlijk, Bijbel- of Kerk-gezag, slechts in innerlijk waarheidsbesef kunnen wij de normen zoeken ook voor ons godsdienstig denken en leven.”

J. H. V.

P. H. Muller. — Bibliografie. N.V. Uitgevers-
Mij. „De Tijdstroom”. — Lochem. — 1935.

Gaarne vestigen wij de aandacht op dit lijvige werk. Het dient zich aan als een proeve van bibliografie betreffende hetgeen in boekvorm, in Nederland, door niet-roomschen, tusschen 1882 en 1933 is geschreven over den Bijbel, de Bijbelboeken, Bijbelsche personen en onderwerpen, over God en Godsdienst, Jodendom, Christendom, over de Kerkgeschiedenis en de Kerk en over nog een aantal onderwerpen, welke met de opgesomde verband houden.

Hoewel iemand, die niet in bibliografisch werk is ingewijd, dit boek bezwaarlijk in zijn veelzijdige omvatting kan beoordeelen, is toch zijn uitnemende bruikbaarheid voor hen, die naar literatuur op genoemde gebieden zoeken, iederen aandachtigen beschouwer duidelijk.

Het boek is vrucht van een respectabele arbeid.

J. H. V.

Dr. H. G. v. Senden. Typen van Religie.
Een beschouwing over Oostersche, Joodsche, Christelijke
en Germaansche religie in hun eigenaardigheid en beteekenis
in 't heden. Van Loghum Slaterus, Arnhem. 1935. Prijs
f 0.75.

Dr. v. Senden's overtuiging, „dat de geheele geschiedenis van de godsdienst te verstaan is als een worsteling om te komen tot een oordeel

over deze wereld, de wereld der bepaaldheid" brengt hem er toe in het indelen naar de verschillende waarderingen der empirische wereld, het juiste principe te zien. Zijn toepassing hiervan is buitengewoon geslaagd. Een heldere, aannemelijke typering krijgen de verschillende religies, vooral het Christendom en het „neo-Germanisme". J. W. S.

Ds. G. v. d. Zee. „Vaderlandsche Kerkgeschiedenis" I; voor de hervorming (tot 1528). f 2.90 ingen.; f 3.75 geb. Uitgave van J. H. Kok N.V., Kampen, 1936.

Na een werk over de ballingschap te hebben gepubliceerd, heeft Ds. v. d. Zee thans zijn studie verlegd naar de Vaderlandsche Kerkgeschiedenis, die hij wil behandelen in twee deelen. Blijkens het voorwoord bedoelde de auteur een werk te schrijven als dat van Moll, Vos, J. Kuiper etc. „van de geheele Vaderlandsche Kerkgeschiedenis, waarin met vele dissertaties der laatste decennien is rekening gehouden. Tevens zijn in het tweede deel de resultaten neergelegd van verschillende onuitgegeven Classicale Akta, alsmede van onderscheidene kerkelijke archieven van dorpsgemeenten. De litteratuur-opgaven zijn geen ornamenten maar fundamenten, zoodat dit werk het resultaat is van zelfstandig onderzoek alsmede een doorgeven van de vruchten, geplukt van de werken van Royaards, Ter Haar, Moll en Vos". Ook naast Reitsma's werk meende de auteur voor zijn boek een plaats te mogen vragen daar „dat standaardwerk in de middeleeuwen aanvangt, en voor ongeschoolden te moeilijk en te uitgebreid is en het gebruik ervan voor hen nog door andere bezwaren wordt gedrukt." Blijkbaar wordt met dit laatste de kerkelijke richting van Reitsma bedoeld. De auteur zelf staat op orthodox-Hervormd standpunt. De uitdrukking „de kerk krank aan hoofd en leden" heeft dan ook de liefde van zijn hart; hij gebruikt haar tenminste in dit eerste deel herhaaldelijk voor de kerk vóór de Reformatie.

Ongetwijfeld is aan dit boek veel werk besteed. En als een populaire Kerkgeschiedenis zal het zeer zeker nut doen. Evenwel is voor dit doel de stof toch soms vrij uitgebreid behandeld: de meeste bisschoppen van Utrecht worden achtereenvolgens in hun leven en werken geteekend, zonder dat de auteur het hooge belang van dit alles doet gevoelen. Trouwens in het heele boek blijkt niet voldoende wat belangrijk is en wat niet. Bij het karakteriseeren van geestelijke stroomingen en bepaalde tijdperken is de schrijver niet in zijn kracht. Tanchelijn heet een voorlooper der Hervorming (pag. 155). Dat de literatuuropgaven geen „ornamenten maar fundamenten" waren gelooven we graag; een enkele maal wordt hieraangaande twijfel opgewekt, wanneer we in het eenige Latijnsche citaat „relictus est" (pag. 122) door „hij kwam aan" zien vertaald. Ook de Nederlandsche taal komt niet altijd tot haar recht; een niet loopende zin komt nog al eens voor.

Bernard van Clairvaux behoorde niet tot de Cluniacensers (pag. 149), doch tot de Cisterciensers. De scheuring der Roomsche kerk duurde tot 1415, niet 1423 (pag. 162). De Johanniterorde werd niet tijdens de Reformatie vernietigd (pag. 187).

Gelijik gezegd heeft dit boek zijn waarde voor het doel, dat de schrijver voor oogen had.

S. J. R.

De Kerk in de branding. Voor „Kerkopbouw”
uitgegeven door G. F. Callenbach — Nijkerk. Geb. f 2,30.

Dit boek bevat een aantal duidelijk gestelde studies over historie en momenteele toestand van de verhouding van Kerk en Staat in de voornaamste landen van Europa, geschreven door inwoners dier landen (b.h. Duitschland waar Mr. Stufkens over schrijft. Prof. Scholten schrijft over Nederland. Scandinavië en Amerika worden helaas niet besproken). Zij willen geen theol. beschouwingen geven, maar enkel zakelijke gegevens. Belichting van de practische kant van dit steeds actueeler en accuter wordende probleem heeft zijn goed recht: Het is een onmisbare propaedeuse waar de principieel theol. bezinning niet buiten kan, zonder onwettelijk te worden. En niet alleen dit; het lezen van dit boek stimuleert zelf reeds tot theol. bewustworden en doordenken van het eigensoortig wezen van de Kerk tegenover de Staat, op wien de Kerk maar al te vaak tot eigen nadeel blijkt te willen steunen. Het is een voortreffelijk boek waaraan behoefte was. Wij kunnen niet nader op de inhoud ingaan, maar men leze het vooral zelf. R. S.

Dr. K. F. Proost, De Bijbel in de Nederlandsche letterkunde als spiegel der cultuur. Deel III. Achttiende en negentiende eeuw. Van Gorcum en Comp. N.V., Assen. 1935.

Met dit derde deel is het grote werk van dr. K. F. Proost, over De Bijbel in de Nederlandsche letterkunde voltooid; dat is een gelukwens waard. We kunnen niet anders dan bewondering hebben voor de speurzin en het doorzettingsvermogen van de schrijver. De stof is omvangrijk en weinig overzichtelijk, maar Proost schijnt vrijwel alles doorzocht te hebben; slechts zelden gelukt het de specialist op het gebied der Nederlandse letterkunde, in zijn overzicht een lacune te ontdekken. Als verzamelarheid verdient dit werk dan ook de hoogste lof; het is echter jammer dat het niet méér geworden is dan verzamelarheid. Ik geloof dat dit, bij de opzet die Proost gekozen heeft, ook niet goed anders mogelijk was. Proost schrijft over de Bijbel in de Nederlandse letterkunde als een motief, dat op zichzelf neutraal is; hij had, als hij zich daarvoor meer interesseerde, ook een boek kunnen samenstellen over de liefde in de Nederlandse letterkunde, of over de dood, of wat dan ook. Zijn instelling tegenover de Bijbel is niet elementair-kritisch; zodoende mist zijn werk relief. Wat zou zijn boek aan betekenis gewonnen hebben, als hij verschillende neo-klassicistische rijmelaars over Bijbelse onderwerpen maar onder het stof der vergetelheid had gelaten, en om te beginnen, in plaats daarvan, de Bijbelbeschouwing van deze tijd eens had besproken, deze Bijbelbeschouwing aan een paar van de belangrijkste dichters had gedemonstreerd!

In dat geval zou de Bijbel dus niet alleen stofverzameling geweest zijn, maar meer nog geloofsboek. Men kan zeggen dat zo het werk van Proost wel zeer eenzijdig zou zijn geworden. Maar verschijnt het niet in een bibliotheek die een uitgesproken godsdienstige overtuiging vooropstelt? En zal tenslotte iedere studie met betrekking tot de Bijbel, wil ze niet aan de oppervlakte blijven, niet in deze zin eenzijdig moeten zijn? J. H.

Psychologie van het ongeloof no. 6: Het ongeloof en de natuurwetenschap. Prof. Dr. P. H. Kohnstamm. Boekhandel W. ten Have — Amsterdam 1935.

Dit interessant geschrift begint enigszins apologetisch om in een betoog voor de „binnenstaanders” uit te lopen.

Apologetisch bedoeld is de wederlegging van het determinisme, dat met eigen wapenen: mathematisch-empirisch wordt bestreden.

Meer een betoog in 't algemeen is het hoofdstuk over de techniek als levenshouding.

Tot de eigen kring keert zich het hoofdstuk „Theologie en Natuurwetenschap”, waarin prof. Kohnstamm, hoewel zelf als zuiver Bijbels onderkennend „’s mensen speelruimte in doen en laten”, fel bestrijdt hen, die praedestinatie- en determinatieleer op één lijn stellen. Lezenswaard is het boekje zeer zeker.

J. W. S.

S. O. S. „Kerk”. Prof. Dr. C. G. van Riel. Uitg. Erven J. Bijleveld — Utrecht. 1935. Prijs f 1.50.

Zo eenvoudig en ongecompliceerd mogelijk worden den lezer de oorzaken en aanleidingen van de ontkerstening getoond. Torens van Babel, na aan instorting en verwarring toe, zijn in onze maatschappij aan te wijzen. Het Christendom heeft het profetisch-revolutionaire moment uitgebannen, uit vrees staatsgevaarlijk te worden geacht: de kerk zal het militairisme radicaal verbieden. Ziehier enige treffende gedachten uit dit juiste betoog, of liever getuigenis.

J. W. S.

„Op dat zij allen een zij n”. Dagboek samengesteld door J. C. H e l d e r s. 400 blz. Geb. f 4.90. Ruys — Zutphen. 1935.

Een oecumenisch dagboek, samengesteld door den Bilthovenschen predikant die op dit gebied reeds zijn sporen verdiende. Bijna 150 hoogleeraren, predikanten, evangelisten, zendelingen en gemeenteleden van ons land (een enkele van daar buiten) — hebben door hun bijdragen dit boek tot iets zeer bijzonders gemaakt. Van velen zijn de overdenkingen zeer mooi — en vaak persoonlijk markant, zóo dat men soms uit het stuk de schrijver kan opmaken. En ik denk dat menig predikant een stuk geschikt zal vinden voor uitwerking tot een preek. Om inhoud en strekking van de opzet is dit boek, dat eerst mogelijk werd door veel administratief werk, zeer aanteraden.

P. J. R. A.

„Russisch Christendom” door Dr. Boris R a p t s c h i n s k y. N.V. G. J. A. Ruys' U.M. — Zutphen. 1935. Ingen. f 3.25.

Dr. Raptchinsky typeert zijn werk aldus: „In dit boek vindt de lezer een beknopt overzicht van de wording, ontwikkeling en den tegenwoordigen toestand van het Christendom in Rusland. Het boek draagt een zuiver beschrijvend karakter.” Het boek beantwoordt hieraan in zijn nauwkeurige beschrijving der geschiedenis van de Russische kerk en nevenstroomingen van het begin af tot op heden. Daarbij beperkt de schrijver zich wel zeer sterk tot de historische omstandigheden waaronder de kerk

zich ontwikkelde en de secten ontstonden, terwijl een eenigszins diepere beschrijving der Russische vroomheid en leer ontbreekt. De titel „Russisch Christendom” is dan ook te ruim. Het „zuiver beschrijvend karakter” kon zodoende goed bewaard blijven; tot zelfs bij de behandeling van de revolutie en wat daarop volgde, blijft de persoon van den schrijver op den achtergrond. De zeer sobere teekening met name van deze gebeurtenissen maakt een te dieperen indruk. Deze geschiedenis van de kerk in dit „Christelijke” land (zooals Dr. R. Rusland wil blijven noemen) verdient onze belangstelling.

De illustraties van den Russischen schilder Grosser geven een indruk van Russische iconen, kerken etc. S. J. R.

Wij kondigen aan

- Dr. C. C. de Bruin — Middelnederlandse vertalingen van het Nieuwe Testament. J. B. Wolters N.V. — Groningen 1935.
- Ds. J. D. van Calcar — Mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten? Paasspel. 10 ex. à f 0.65 (leken spel). Van Gorcum & Comp. N.V. — Assen.
- Toen het begon te lichten — Een bundel Paaschverhalen verz. door Corrie Jacobs, ingel. door Dr. G. Horreüs de Haas. '36. Ingen. f 0.90, geb. f 1.50. Van Gorcum & Comp. N.V.
- Christus volgen. Religieuze overdenkingen door D. Hans. Ingen. f 0.90, geb. f 1.50. Van Gorcum & Comp. N.V.
- Ds. S. H. Spanjaard. „Religie en geloof in tijden van nood”. 37 pag. Een door de Remonstrantse predikant gehouden lezing waarin scherp onderscheid gemaakt wordt tussen religie en geloof en het kerkelijk moment van de Rem. Broederschap geaccentueerd wordt boven het spiritualistische.
- Dr. J. Lindeboom. Erasmus van Rotterdam. 46 pag. 75 ct. Uitgave Lankamp en Brinkman en V.C.J.C. Een mooi geschreven samenvattend werkje over Erasmus en zijn betekenis voor deze tijd. De opzet is eenvoudig.
- Dr. G. J. Heering. De kracht van het geloof. 25 pag. 50 ct. Lustrumlezing van de V.C.S.B., waarin schrijvers theologische opvattingen in doorlinken.
-

Mededeling van de uitgevers

Gelijk vorige jaren worden linnen banden verkrijgbaar gesteld ter inbinding van de afgelopen jaargang. De prijs van de losse band met inhoudsopgave is f 0.75. Wenst U de jaargang meteen gebonden, dan zende U de nummers naar Van Gorcum & Comp. N.V. te Assen op; binnen enkele weken ontvangt U ze keurig tot een boek gebonden terug. De kosten hiervan zijn f 1.65 (inclusief de band). Ontbrekende nummers worden, voorzover nog in voorraad bijgeleverd à f 0.50 per exemplaar. Aangezien binnenkort de oplaag van de nieuwe band bepaald zal moeten worden, is het gewenst spoedig Uw opgave te verzenden; een bestelkaart is daartoe bij dit nummer ingesloten. Voor het inbinden van vorige jaargangen zijn nog enkele banden beschikbaar.

In bewerking:

THEOLOGIE EN SOCIOLOGIE, door Dr W. Banning.

In de eerste hoofdstukken onderzoekt de schr. het ontstaan der moderne sociologie en haar verband met bepaalde wijsgerige inzichten; haar object en haar methoden, met name ook haar pretentie van grondslag der ethiek te kunnen of moeten zijn. Daarna behandelt hij verschillende sociologische stelsels (Durkheim, Simmel, Von Wiese, Vierkandt, McDougall, Tönnies) en hun verklaringen van het geestelijk leven. Uitvoerig spreekt hij over de theologie als zelfbezinning des geloofs en de raakpunten daarbij met de sociologie, om ten slotte de bestaande sociologie der religie (Max Weber, Wach, Dunkmann) te onderzoeken. Het laatste hoofdstuk is een krachtig pleidooi om het religieuze leven, juist nu het bedreigd wordt, met sociale verschijnselen in verband te zien. Serie „Het Handboek” deel 17. Prijs ing. f 4.75; geb. f 5.75; bij intekening ing. f 3.75; geb. f 4.50. Men tekent in voor althans drie achtereenvolgens verschijnende nummers.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij de Uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

Ter perse:

**DE INTERNATIONALE BOODSCHAP VAN GODSDIENST
EN KERK AAN DE WERELD VAN DEZE TIJD, door
Dr C. J. Bleeker.**

Dit boekje van Dr Bleeker, die reeds enkele jaren verbonden is aan het Secretariaat van het Internationaal Verbond voor Vrijzinnig Christendom en geloofsvrijheid, behandelt op populaire wijze de boodschap, die godsdienst en kerk aan de huidige generatie te brengen hebben. Het is een getuigenis van de onvergankelijke waarde van de goederen, die religie en geloofsgemeenschap aan onze twijfelzieke, materialistische en verscheurde wereld kunnen bieden. Het is een bewijs, dat godsdienst en kerk nog iets waard zijn in onze verwereldlijkte eeuw. Dit getuigenis is vier-tonig. Vier idealen komen aan het woord: de samenwerking van allen, die van goeden wille zijn; het herstel der kerk; de ware broederschap; eenheid in verscheidenheid. Prijs ing. 95 cent; geb. 60 cent meer.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

Het maandblad „De Opbouw” (Democratisch tijdschrift voor Nederland en Indië) publiceert in zijn Juli-nummer een waardevolle studie van

**Dr J. C. A. Fetter: DESIDERIUS ERASMUS
(De waarde en de grenzen van het „menschelijke”)**

Men kan het nummer nu reeds ad 60 cent bestellen en ontvangt het dan direct bij verschijning.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij de Uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

Dr. J. C. Proost
Thoden van Velzen

De Relativiteitstheorie en haar beteekenis voor onze levensbeschouwing

In dit werk heeft de schrijfster aangetoond, hoe de relativiteitstheorie ertoe leidt, ruimte voor het geestelijk leven te vinden, dat door een te eenzijdige oriëntering aan de klassieke natuurkunde in het gedrang was gekomen. Een belangrijk hulpmiddel bij de vorming eener moderne wereldbeschouwing

Prijs f 2.90 ing., f 3.90 geb.

Verkrijgbaar in den Boekhandel

VAN LOGHUM SLATERUS N.V. - ARNHEM

Bijzondere aanbieding.

Ter completering van Uw jaargangen **ANNALEN DER CRITISCHE PHILOSOPHIE** bieden wij **U** tijdelijk aan:

De eerste 3 delen (die los van het Alg. Ned. Tijdschr. voor Wijsbeg. en Psych. verschenen) **samen voor f 4.50** (gewone prijs à f 2.50)
De eerste 5 delen samen voor f 7.50 (gewone prijs à f 2.50)

Inhoud van dl. I (1931): Dr. T. Goedewaagen, *Van wereldbeschouwing naar Philosophie*. Prof. Dr. A. Görland, *Godsdienst en philosophie*. Dr. P. Sterkman, *Recht en Zedelijkheid bij Kant*. Dr. H. B. F. Westerouen van Meeteren, *Paedagogiek en philosophie*. Dr. D. Barltling, *Kunst en philosophie*. Bibliographisch overzicht. Mededelingen.

Inhoud van dl. II (1932): Drs. P. H. van der Gulden, *Ontologie*. Dr. T. Goedewaagen, *Van mogelijkheid tot werkelijkheid*. Mr. J. C. Coebergh, *De autonomie der rechtswetenschap*. Dr. H. van Oyen, *Het probleem van het boze*. Prof. Dr. C. Horst, *Was ist Kunstwissenschaft?* J. P. van Mullem, *Analogon des levens*. Bibliographische aantekeningen. Mededelingen.

Inhoud van dl. III (1933): Drs. P. H. van der Gulden, *Anthropologische kanttekeningen*. Dr. P. G. J. Vredenduin, *De logica der wijskunde*. Dr. T. Goedewaagen, *Het verkeer van het woord in de taal*. Prof. Dr. H. Kelsen, *Methode und Grundbegriff der reinen Rechtslehre*. Prof. Dr. H. J. Jordán, *Factorencausaliteit en relatiecausaliteit; proef en werkelijkheid*. Dr. D. Barltling, *De aesthetische structuur van het kunstwerk*. Bibliographische aantekeningen. Mededelingen.

Inhoud van dl. IV (1934): Dr. T. Goedewaagen, *Verleden en heden der critische philosophie*. Dr. P. G. J. Vredenduin, *Oordeelsgenese -- Wat is wijskunde?* Prof. Dr. A. Görland, *Die „ewigen Menschenrechte“ als revolutionärer Motor im Wandel der Rechtssysteme*. Drs. P. H. van der Gulden, *Dilthey's Weltanschauungslehre*. Dr. D. Barltling, *Rationalistische en irrationalistische fundering van de kunst*.


Inhoud van dl. V (1935): Dr. P. G. J. Vredenduin, *Het begrip*. Dr. P. Sterkman, *De betekenis van Descartes als methodisch denker*. E. W. Beth, *Klassieke en moderne scheikunde; Van autonome wetenschap tot onderdeel der natuurkunde*. Mr. Dr. J. C. Coebergh, *Democratie, staatsvorm en mythe*. Dr. T. Goedewaagen, *Over de logica der cultuurwetenschappen*.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

THREE DAY
CIRCULATION

GTU Library



3 2400 00343 4747

THREE DAY

DATE DUE			

DEC 20 1967

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709

For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

